

شرح العرشية

شيخ التأليف

الشيخ أحمد بن زين الدين (رحمته الله)

الجزء الأول

تحقيق

صالح أحمد الدينوري

شرح العرشية



شرح العرشية

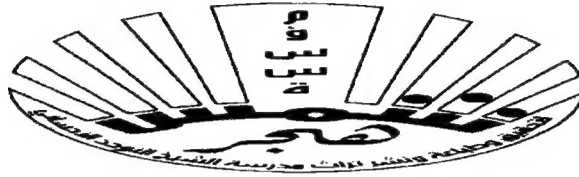
شيخ التأملين
أحمد بن زين الدين الأحصائي قدس سره

الجزء الأول

تحقيق
صالح أحمد الدينوري

حقوق الطبع والنشر محفوظة للناسر

الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م



هوية الكتاب

- اسم الكتاب : شرح العرشية .
اسم المؤلف : الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي قدس .
اسم المحقق : صالح أحمد الدّباب .
اسم الناشر : مؤسسة شمس هجر .
مكان الطباعة : بيروت لبنان .

يريد المحقق على شبكة الإنترنت

Saleh335@naseej.com

الإهداء

أهدي ثواب هذا العمل المتواضع إلى :

كل مؤمن يحثق الشيخ أحمد بن زين الدين

الأحسائي رحمه الله ...

وكل مؤمن يدافع ويناصر عن هذا الشيخ

المظلوم ...

صالح أحمد الصباب

تقريظ

سماحة الحكيم الإلهي والفقيه الرباني آية الله
المولى الميرزا عبد الله الحائري الإحقاقي دام ظله العالي

بسم الله

لاحظت تحقيق الأخ الفاضل الشيخ
صالح أحمد الدباب في شرح العرشية
نطلب من الله أن يستفيد المؤمنون
من هذا التحقيق المتقن . والسلام عليكم
ورحمة الله وبركاته .

ميرزا عبد الله الحائري
الإحقاقي
١٤٢٥/٨/١٤

دراسة حول

المدرسة النقدية الحكيمة عند الشيخ الأحائي تكتل

بقلم : الشيخ سميد محمد القريشي

لا شك هنا سوف نتحدث عن منهجية مدرسة الشيخ الأحائي تكتل في النقد الحكيمة، والأسلوب الذي صيغ به كتبه على رأسها شرح العرشية والمشاعر، فنقول باسم الله :

تطلق كلمة أسلوب في الأدب على الطريق إذا امتدت على استقامة واحدة، فأى طريق ممتد هو أسلوب، كما يشير الزبيدي في «تاج العروس»، ويقول الزمخشري في «أساس البلاغة» : «سلكت أسلوب فلان؛ أي : طريقته» .

ويقول المفكر جورج بوفن : «ليس الأسلوب إلّا النظام والحركة الدّين يضع المرء فكره في إطارهما، فإذا ما قيدهما وضيقهما، فسوف يكون الأسلوب مغلقاً متوتراً مقتضباً، وإذا ما تركهما تتوالى حركتهما في هدوء، ولا يلحق بهما إلّا ما كان وثيق الصلة من الكلمات أيّاً كانت أنافتها، فسوف يكون الأسلوب منبعثاً سهلاً ومسترسلاً، إن الأسلوب هو الرجل ذاته»^(١) .

وإذا تساءل البعض لماذا هذا الشيوع للشيخ في عصره حتى أن الشاه قلده؟، السبب بسيط، وهو أن الشيخ كان واقفاً على رأس الحكمة العربية والإسلامية، كان مشعل العقل في يد، و معول النقد الثائر في اليد الأخرى .

وخلافاً لكل من اتهموه أنه إخباري في الفقه والحكمة، كان فكره انتصاراً للعقل، وثورة حقيقية على من يدعون العقل والعقلانية في الفلسفة في إطار التوفيق بين «العقل والنقل»، فالقارئ لكتبه لا يستطيع غير التمتع معه في أي موجة ركب يركب .

(١) التفضيل الجمالي، العدد «٢٦٧»، ص ٥٤ .

وإذا كان لا بدّ من تصنيف الحكيم الأحسائي تثنئاً، نقول : إنه حكيم العقل والعقلانية من خلال الكتاب والسنة .

ربما متسائل يقول : هل عقلانية الأحسائي تثنئاً غير عقلانية من يدعون العقلانية كابن رشد؟! .
نقول : نعم .

فعقلانية بن رشد في مجال الفلسفة تتميز بميزة العمل المستقل للعقل، ثم عملية اللصق مع الشريعة «النقل»؛ أي محاولة التوفيق ونزع الافتراق بينه وبين الشريعة، لتحاشي الفقهاء .

أما الأحسائي تثنئاً يقول : «ولو كان العقل يستقل في إدراك شيء من الاعتقادات بدون أنوارهم «صلى الله عليهم» لا هتدى هؤلاء»^(١)؛ أي لا يمكن عمل العقل خارج إطار النص، وهو إذ ينقد فيلسوفاً، إنما ليوضح نقطتين :

الأولى : إن هذا الفيلسوف قد حاد في هذه المسألة عن الصواب .
الثانية : إن له فكراً مغايراً لغيره، إذ ليست المدرسة الفلسفية إلّا الاستقلال التام في النهج و المضمون، ما بالك وقد جاء بمدرسة حكمية خالصة من روايات أهل البيت عليه السلام .

من هنا نجد أن فيلسوفنا قد تمسك بالعقل فوق كل شيء، و لكن العقل خلال «النص» على الخلاف من الذين وفقوا بين «النص والعقل» .

وإذا كان الفكر الفلسفي يؤيد إتجاه ابن رشد في العقلانية، نقول : الأحسائي تثنئاً جاء ليطرح طريقة جديدة في التذوق الفلسفي الحكمي، استنبطه من القرآن والسنة، وهذا ليس حاكمية من الكتاب والسنة على الفكر الفلسفي أحادي الجانب، بل جعل المشرب الحقيقي للحكمة اليقينية؛ هو القرآن والسنة، وغيرهما إصابته للواقع قليل، والباقي ما هو إلّا وهم فيلسوف، كما أوضحنا ذلك

في دراستنا «حكمة إسلامية لا فلسفة يونانية»، وكذلك كتابنا : «علم الحكمة القرآني عند الشيخ الأحسائي تَدْتُلُّ» .

وهو هذا التذوق النقدي للنصوص الحكمية والفلسفية، إنما يعني التحديد والحركة في فكر الأحسائي تَدْتُلُّ .

وهذا نهدم المقولة التي تقول : إن ابن رشد واقف على قمة الفلسفة العربية والإسلامية، ولم يأت أحد بعده .

فحكيمنا الأحسائي تَدْتُلُّ وقف على وقفة ابن رشد، وجددها بشكل متميز في الفكر الإسلامي، فكل شروط الفكر الفلسفي وجدت في فكر الأحسائي تَدْتُلُّ، بل تعداها للعلم الحكمي القرآني :

١- عدم التقليد .

٢- الحركة .

٣- عدم الجمود .

٤- التحديد الدائم .

أركان الأسلوب النقدي عند الشيخ الأحسائي تَدْتُلُّ :

تميز الأحسائي تَدْتُلُّ بأسلوب ذي أركان، اختلف فيه عن غيره ممن درسوا الفلسفة اليونانية، لينطلق من الكتاب والسنة والعقل، لتمييز النص السليم منه عن القبيح على النحو التالي :

أولاً : الانطلاق من الكليات إلى الجزئيات، فيما تأكد عنده سلامة هذه «الكلية» من محكمات الكتاب والسنة الشريفة، والعقل الموافق لهما، فنجد كتطبيق لهذه القضية صفات الواجب، حيث اعتمد قاعدة «كل ما لا يجوز سلبها عن ذات واجب الوجود، ولا وصفها بالضد فهي صفة ذاتية»، هذه قاعدة استنبطها من القرآن والسنة، والعقل المؤكد لهذه الحقيقة^(١) .

(١) راجع : دراستنا نظرية التوحيد عند الشيخ الأحسائي : www.alahsai.net .

شرح المثال :

رأى الأحسائي تَؤْثُرُ أن القرآن ميز بشكل واضح بين الصفات الذاتية للواجب والفعلية، فكيف يقع هؤلاء المتكلمون في هذا الشطط الكبير في قضية الصفات، فلاحظ أن القرآن الكريم عندما يتحدث عن الصفات الذاتية، لا يعود وينفيها مرة أخرى، فإذا تحدث عن القدرة لا ينفيها، فيثبت عكسها، كأن يقول : قَدَرَ الله ولم يقدر، على العكس من صفة الإرادة، فعندما يتحدث عنها، يعود وينفيها بشكل طبيعي، كما قال : «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ..»^(١)، ويأتي بنفي للإرادة في آية أخرى، كما قال : «لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ...»^(٢).

ثانياً : السير من الجزئيات إلى صنع «كلية» يمكن تطبيقها ضمن منهجه النقدي وهذا يدل على الثروة المتزايدة في منهجه دون انقطاع على عكس من اكتفى بالمرورث اليوناني الجامد، ولعله أبرز من استفاد من هذه النقطة تلميذه السيد كاظم الرشتي تَؤْثُرُ، حيث فصل بعده بشكل مذهل النصوص الفلسفية وكذلك الاستفادة من الكتاب والسنة، لذلك نجد شخينا الأحسائي لم يرفض الكثير من النصوص الآحاد، لأنه وظفها من خلال منهجه النقدي، ولكن ليس بالاعتباطية التي رماه مخالفوه بها، بل على أساس علمي رصين وذلك بوجود القرائن القطعية التي تدعمها من الكتاب والسنة .

ثالثاً : شمول نقده للشكل والمضمون : من قرائتنا لكتابه «شرح العرشية، وشرح المشاعر» نجد أن نقده للنصوص الفلسفية نقداً شاملاً لا يترك شيئاً، فهو عندما ينقد، ينقد اللفظ ومعناه ولا يغريه النص مهما كان جميلاً، بل يشرّحه، كما يشرّح الجراح الجثة، من هنا كان نقده على الفلاسفة تارة يكون على اللفظ

(١) سورة القصص، الآية : ٥ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ٤١ .

فقط، وتارة على مدلول النص ونجد التطبيق في هاتين القضيتين مجتمعين في نقده «للمعقولات الخمسة»، وإليك شرح المثال :

أثبت في الفلسفة قبل الشيخ الأحسائي أن كل ما يعقله الذهن البشري محصور في خمسة أشياء يصطلح عليها «المعقولات الخمسة» كالتالي :

١- واجب الوجود لذاته .

٢- ممتنع الوجود لذاته .

٣- ممكن الوجود لذاته .

٤- واجب الوجود لغيره .

٥- ممتنع الوجود لغيره .

فيلسوفنا يعترف اعترافاً تاماً بالأول «واجب الوجود لذاته»، وإن كان لفظ واجب الوجود لم يرد فيه نص، ولكن يتسامح فيه ويعبر عنه بالواجب، بينما يرفض الثاني رفضاً تاماً واقعاً وافتراساً، لأنه ينافي التوحيد الحقيقي لله سبحانه وتعالى .

وأما الثالث : «ممكن الوجود لذاته»، فالشيخ يعترف به، ولكن يتساءل في كلمة «لذاته»، هل تعني أن إمكانية الممكن من ذاته، أم من غيره؟، فإن كانت من غيره، أي : الله، فالمفروض أن تكون الصياغة الحكمية : «ممكن الوجود لغيره»، أي : الله .

أما إن كانت إمكانية الممكن من ذاته، أي : ليست من غيره، أي : الله، فكلامكم صحيح، ولكنّه، أي : رأيكم ينافي التوحيد .

أما الرابع والخامس : فكلاهما عند شيخنا صحيحان، ولكن لا يصحّ أن يكونا قسمين للممكن؛ لأنهما من أقسام الممكن، والشيء لا يكون قسماً لنفسه .

رابعاً : التطابق بين القضية الذهنية والخارجية والحقيقية : من المهم جداً أن نعرف أن الأحسائي قدّم في جل نقوداته يلاحظ التطابق بين القضية الذهنية،

والخارجية والحقيقية، ونفس الأمر، من هنا لا يمكن الفصل عنده بين واحدة وأخرى في منهجه النقدي، فنلاحظ مثلاً عندما نقد الأحسائي تَدُّنُ التعريف المشهور للحادث : «الحادث هو المسبوق بالعدم»، نقده بملاحظة عدم انطباق هذا التعريف على الحادث لا في الواقع، ولا في الذهن، وكذلك في الحقيقة ونفس الأمر .

من هنا رفض هذا التعريف لكونه قاصراً عن وصف حال الوجود الحادث .

شرح المثال :

يوجه فيلسوفنا سؤاله بهذا الشكل، هذا العدم السابق على الحادث قديم، أم حادث مثله؟، فإن كان حادثاً مثله، فهو محتاج إلى عدم آخر يسبقه، وهكذا فيتسلسل، والتسلسل منافي للمنطق والعقل إذاً هو باطل .

وإن كان هذا العدم السابق قديماً، فهو باطل.. لأنه يلزم تعدد القدماء، وهو منافي للتوحيد؛ أي : يرى الأحسائي تَدُّنُ أن الفلاسفة المسلمين، قد أخذوا مسألة العدم من اليونان بدون تمحيص عقلي، ولم يعرضوها على محكمات القرآن، فالعدم عندهم فضاء مظلم خلقت منه الأشياء، ولم يسألوا أنفسهم مرة من خلق العدم، فإن أقروا أن العدم مخلوق بطل تعريفهم، وإن قالوا بقدم العدم لزمهم إثبات قدم مع الله، فالعدم مخلوق من مخلوقات الله، كما بين الأحسائي تَدُّنُ في كتبه، وأكدته الصادق عليه السلام، في حديث هل النفي شيء أم لا؟، بين زرارة وهشام .

إذن الفلاسفة المسلمون عرّفوا الحادث نظرياً بقطع النظر عن واقعه، على العكس من الأحسائي تَدُّنُ الذي راعى الجانب اللفظي والواقعي، وهذا عين دليل الحكمة عنده، فراجع كتبه المفصلة .

بناءً على ما تقدم قسم شيخنا الوجود باصطلاح الكتاب والسنة إلى ثلاثة

أقسام :

١- الكتاب التدويني : وهو القرآن والسنة الصحيحة، اللذان يحملان أسرار الوجود، والجمال الكوني مكتوباً .

٢- الكتاب التكويني: ويقصد به الواقع الخارجي والجمال المشاهد، الذي يمكن رؤية جماله حتى بالعين المجردة دون الخطأ فيه .

٣- الكتاب الأنفسي : ويقصد به أنفس الخلائق، الله لما خلقها خزن فيها صورة الجمال الكوني، والجمال التدويني، وهذا إشارة إلى الحديث المشهور : (من عرف نفسه فقد عرف ربه)^(١) .

وهذه الكتب الثلاثة متطابقة ليس فيها تناقض على أي نحو من الأنحاء، فما عليك أيها الحكيم سوى رؤية الجمال والشمس واضحة لذي عينين .

التفسير الحالي والمقالي :

نعود مرة أخرى إلى الاصطلاحات السابقة، ولكن من حيث التفسيرية للوجود الكوني أو القرآني، فأبرز لنا شيخنا اصطلاحين جديدين :

١- التفسير الحالي : رأى الأحسائي رحمته الله آيات الوجود الكوني، على أنها كلمات وحروف وجمال، إذا استطاع الحكيم ترتيبها يمكن له أن يقرأ الصورة الكونية الجميلة، والوصول للحقيقة، التي سأل عنها كميل بن زياد أمير المؤمنين عليه السلام في سؤاله : ما الحقيقة؟ ...^(٢) .

فالسماء حرف أو كلمة، والأرض حرف أو كلمة، والسماء والأرض والبحر جملة مفيدة، تعطي صورة كاملة عن الحقيقة .

٢- التفسير المقالي : إن قراءة القرآن تعني قراءة الوجود بأكمله، فكل ما في الوجود موجود في القرآن، وكل ما في القرآن في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة في البسملة، والكل في الباء .

(١) روضة الواعظين، ص ٢٠ . شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٢٩٢ .

(٢) راجع جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٢٨ .

إذن ما في العالم الأكبر موجود في العالم الأصغر، وفي الكتاب والسنة، والحكيم عليه الاختيار في تفسيره للجمال والوصول إليه، إما من قراءة الوجود الكوني، أو الوجود القرآني، أو منهما معاً، فهناك تطابق في الصورة الجمالية بين العالمين، والنتيجة واحدة من التفسيرين، إذا سلك المنهج، وجعل الكتاب والسنة هما الميزان في كل شيء .

الحكمة هي الجمال :

الحكمة هي النظام المقولة : الجمال هو النظام، إذن الجمال هو الحكمة، فالتناسق المحكم في الواقع الخارجي، ما هو إلّا الحكمة الإلهية التي وضعت كل شيء في موضعه الطبيعي، المعبر عنه بالعدل الإلهي، وحداً بحد، الجمال موجود بالنص الحكمي المعبر عن حقيقة الوجود الكوني الجمالي، فكلما كان النص قريباً من الواقع كان النص حكماً، وكلما كان حكماً كان جميلاً، وكلما كان النص بعيداً مغرقاً في الخيال كان فلسفياً قبيحاً، ونصاً فلسفياً بعيداً عن الحكمة .

من هنا استطاع السيد كاظم الرشتي تذكّر إعادة تجميع الجمال الخارجي في هذا الجمال النصي الحكمي، حيث يقول : « الحمد لله الذي طرز ديباج الكينونة بسر البينونة، بطراز النقطة البارز عنها الهاء بالألف، بلا إشباع ولا انشقاق، ودارت بأركانها على نفسها، فبرزت ديباجة عنوان الأزل، فلاح عنها الطراز الأول باستنطاق الكاف، بإتلاف ووافق وتشتت، فتكعبت وتذوتت، فتم بها نظم الكلمة التي هي الأصل في الاشتقاق، ومراثنان فعززنا بثالث الأصل وأربعة الفرع فنبت، فكانت مطلع قصايد ديوان الكون بظهور لا إله إلّا الله عند الإنشاد والاستنطاق، فانتظمت وانتشرت، واختلفت واتلفت، واجتمعت وتفرقت، وأجملت وتفصلت، فملأت بها الآفاق»^(١) .

(١) راجع شرح القصيدة، المقدمة .

إذن كل نص حكمي مبدع يوافق الحقيقة، إنما هو إعادة تجميع للواقع الحقيقي، أو تصوير فتغرافي له .

هل نستطيع استنباط حاسة تذوق حكمي في منهج الأحسائي تَدُلُّ
النقدي؟ .

قد لخصوا تعريف «كانط» للتذوق -وهو برأينا من أكمل التعاريف نضجاً- في هذه الكلمات : «التذوق هو ملكة الحكم على موضوع ما، أو أسلوب من أساليب التمثيل الداخلي لهذا الموضوع، من خلال الشعور الكلي، المتنزه عن الغرض والخاص بالارتياح، أو عدم الارتياح، وموضوع مثل هذا الارتياح -أو الإتياع- هو ما يسمى بـ«الجميل»» .

وقبل صياغة تعريف التذوق عند الأحسائي تَدُلُّ نقول : إن استقراءنا لكتبه، جعلنا نرى بوضوح حاسة التذوق عنده في كل النصوص الفلسفية التي انتقدها، أو النصوص القرآنية التي فسرهما، وأخرج آراءه الحكمية منها .

ومن جهة أخرى كان كثيراً ما يعبر ضد بعض الفلاسفة بهذه الجملة، «لا يشم منه رائحة روايات أهل البيت عليه السلام» من هنا ندرك أنه كان يعي تمام الوعي عن ما يسمى «ذوق»، أو «حاسة شم» .

بناء على هذا نستطيع أن نوجز شروط التذوق الحكمي عنده كالتالي :

- ١- ترك القواعد التي أنس بها من قبل، وعلى الأخص الموروث اليوناني .
- ٢- عدم تأويل القرآن إلى غير ظاهره، أي : لوي ظاهر القرآن بما يوافق اعتقادهم وقواعدهم حتى لو كانت باطلة، كما فعلوا في قضية الإرادة .
- ٣- خضوع الحكيم أمام الكتاب والسنة خضوع التلميذ للأستاذ، وليس العكس .

- ٤- مراعاة محكمات القرآن حين نقد الجزئيات أو شرحها، أي : لا يمكن رفض جزئية إلّا من خلال وضعها في السياق العام لروح القرآن والسنة الصحيحة .

٥- مراعاة كون النص الفلسفي موافق للواقع الخارجي والحقيقي .
 إذن من خلال هذه القواعد يمكن صياغة تعريف التذوق الحكمي عند الأحسائي قَدْ، فنقول : «التذوق الحكمي؛ هو ملكة الحكم على النص الفلسفي، أو شرح النص القرآني من داخله، أو من خارجه، أو من حقيقته، على جهة تطابق الروح القرآنية الكلية، والسنة الصحيحة المحكمة، وسيرة العقلاء الماضية منها، والواقع الخارجي والحقيقي، بحيث يزيج هذا النقد والتذوق الغموض، ويورث الاطمئنان النفسي الحاصل من الحقيقة القرآنية» .

منهجه النقدي ونهجه في التأول :

هناك صلة وثيقة بين النقد والتأول عند الأحسائي قَدْ، تتجلى في أسلوب معالجته للقضايا الفلسفية المشككة، فعندما يتناول موضوعاً بالنقد والتحليل، لا يتم هذا النقد إلّا في إطار التأول السليم، عندما يكون هذا الموضوع يقبل التأول، كي يكون موافقاً للصورة المتناسقة، المستنبطة من الكتاب والسنة، فينتقل النقد عنده في كثير من القضايا، من التأول الناشئ للنصوص القرآنية، والروايات من غيره من الفلاسفة .

فمن هنا يأتي نقد الأسس المغلوطة، التي قامت عليها الفكرة الفلسفية، ثم منها إلى التأول المؤسس على هذه الفكرة الفلسفية الخاطئة، مثلاً الذين أولوا الكمال الإنساني الوارد في نصوص أهل البيت عليهم السلام، على أنه يصب في مصلحة نظرية وحدة الوجود يكون تأولهم صحيحاً، لو سلمنا بنظرية وحدة الوجود في القرآن والسنة، أما في حال هدمنا لوحدة الوجود وأساساتها الفلسفية، يكون تأولهم ناشراً عن الصورة الكلية للتوحيد السليم، والجمال النصي القرآني .

جذور المنهج النقدي عند الأحسائي قَدْ :

لو حاولنا البحث عن جذور هذا المنهج، لوجدنا أن الشيخ الأحسائي قَدْ، وكما كتب في سيرته بقلمه أنه كان يتأمل الأشياء، يحاول الربط بين ماضيها

وحاضرها، وكيف كانت، وكيف آلت إليه، وكيف كان يقف على قبر «عريعر» متأملاً مصيره، فكل هذه تنم عن روحه النقدية، لكننا من ناحية حكمية، نستطيع تتبع جذور منهجه بوضوح، عندما نقرأ كتابيه «شرح العرشية، وشرح المشاعر»، فنجد أن أسباب قيام منهجه وتكامله، الأسباب التالية :

- ١- بروز فلسفات شيعة كان يعتقد تمام الاعتقاد، أنها لا تواكب منهج أهل البيت عليه السلام ولو جزئياً .
- ٢- دخول الكثير من الأفكار الغريبة عن الإسلام، وامتزاجها به على أنها إسلامية صرفة .
- ٣- إلحاح الكثير من الروايات عندما تقرأها بتباينها الصريح عن تلك الفلسفات .
- ٤- ابتعاد الكثير من المتكلمين والفلاسفة والعرفاء عن القرآن والسنة بشكل صريح، أو غير صريح .

الشيخ الأحسائي تقي الدين والمتكلمين :

لم يرضَ الأحسائي تقي الدين عن المتكلمين بسبب كونهم لم يتفقوا على طريق واحد، في مشارهم واختلافهم الصريح، في مناهجهم وابتعادهم عن القرآن والسنة، يقول الأحسائي تقي الدين في شرح الفوائد : «وذلك لشدة تحقيقاتهم، وكثرة إيرادهم للإشكالات، وإثباتهم للاعتراضات، حتى لا تكاد تجد شخصين متوافقين، وذلك لاختلاف أفهامهم وأنظارتهم، وتغاير مذاقاتهم واعتباراتهم، والسبب في ذلك أنهم يقولون : الاعتقادات أمور عقلية، لا يجوز التقليد فيها»^(١) .

(١) شرح الفوائد، ص ٢ .

الشيخ الأحسائي تَدُئُ وابن عربي :

لم يؤيد الأحسائي تَدُئُ الطريقة الصوفية، ولا الفلسفة الصوفية، جملة وتفصيلاً، فهو يرى أنها أدخلت الدين في متاهات، بل الموت الحقيقي، فكثيراً ما يسمي ابن عربي «عميت الدين»؛ كناية عن موت فلسفته، ودورها في إدخال الدين في متاهات، وأنفاق العرفان المزيف، والعارف المزيف، وهذا لا يعني كون الأحسائي تَدُئُ ينكر حقيقة العرفان، بل على العكس يؤمن به تمام الإيمان، ولكن العرفان الذي يوافق روايات أهل البيت عليهم السلام، والتأولات التي جعلت الدين سلعة رخيصة في يد كل من ادعى العرفان، ودخل مرحلة الفناء والصعق .

والشيخ الأحسائي تَدُئُ انتقد أفكار الصوفية أيما انتقاد في كل كتاباته التي تعرض فيها للصوفية، وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي .

الشيخ الأحسائي تَدُئُ، وصدر المتألهين الشيرازي تَدُئُ :

صدر المتألهين تَدُئُ؛ هو أبرز من انتقدهم الأحسائي تَدُئُ، كونه يمثل قمة الهرم الفلسفي الشيعي في عصره، فقد قام الأحسائي تَدُئُ بعملية تشريحية لكتابه «العرشية والمشاعر» بشكل كامل في جميع نواحيه الأسلوبية والفلسفية، وأكثر ما أخذه عليه خروجه في الحكمة عن مذهب أهل البيت عليهم السلام، رغم ادعائه اتباع مذهبهم فيها، وإيمانه بنظرية وحدة الوجود الصوفية، والاشتراك اللفظي والمعنوي للوجود، وهو إذ ينتقد الملا صدرا لا ينتقده لمجرد نقد فيلسوف لفيلسوف آخر، بل لبيان الأخطاء التي وقع فيها، وتأسيس فكرة ومنهج جديد بديل صحيح .

يقول الأحسائي تَدُئُ عن صدر المتألهين تَدُئُ : «وقد نهبت على كثير من بطلان دعواه هناك في شرحنا على المشاعر، وربما نذكر هنا شيئاً يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى في كثير من كلامه، وأنه ما خرج عن طريقة الباحثين والمعلمين إلّا في بعض المواضع، فإنه خرج عن بعض كلامهم إلى أسوأ مما قالوا، وأقبح مما ذكروا، وإن كان قولهم أكثره لا يجري على قواعد الدين، ولا ينطبق

على سنة سيد المرسلين «صلى الله عليه وآله أجمعين»، وذلك لأن دعواه أنه لا يقول إلّا بقول محمد وأهل بيته الطاهرين «صلى الله عليه وآله الطيبين»، ولو كان الأمر كما قال، لما ذهب إلى أن الخلق من الله سبحانه، وهذا المذهب عند أهل البيت عليه السلام كفر وزندقة .

ولما قال : بسيط الحقيقة كل الأشياء، ومعطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته لا في ملكه، وأمثال ذلك، مما ينكرونه ويرعون منه، ومن ذهب إليه^(١) .
ورغم ذلك النقد الشديد نجد الشيخ الأحسائي قدّم يلمس العذر والاحتمالات الممكنة لصدر المتألهين قدّم في فكرته، لكن ليس ذلك على حساب الحق والحقيقة .

خاتمة البحث :

يمكن القول في خاتمة هذا البحث إن الشيخ الأحسائي قدّم تميز بأسلوب نقدي جديد، تفرد به إلى حد كبير، اعتمد فيه على الروح القرآنية، والسنة الشريفة، والعقل المستند إليهما، والفطرة الإسلامية الصافية .

(١) شرح العرشية، ج ١، ص ٩ .

مقدمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين .

كل من نظر في هذا العالم المحيط بنا، يجد أن عقليات البشر في البلد الواحد، تتفاوت تفاوتاً صارخاً، وقد يجلس الفرد منا إلى الفرد الآخر في القطر الواحد، فلا يتحدثان إلّا فيما تستطيع عجماءات الأرض أن تتحدث فيه، وهذه الظاهرة من قبل مئات السنين، بل من قبل بعثة أدينا آدم عليه السلام، وحتى عصرنا هذا، وإلى قيام الساعة .

وقد يحدثنا التاريخ الإسلامي بأن أول شبهة وقعت في هذا العالم شبهة إبليس اللعين، ثم انشعبت من هذه الشبهة شبهات سارت في الخليفة، وسرت في أذهان الناس، حتى صارت مذاهب بدعة وضلال، وتلك الشبهات مسطرة في كثير من الأناجيل والتوراة، وغيرها من الكتب الإلهية، حيث نجد أن هذه الشبهة لهذا اللعين جرت إلى يومنا هذا، فباعتراضه على أمر الله تعالى، عندما أمره ﷻ بالسجود لنبهه آدم عليه السلام، فقال له تعالى : ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، فقال إبليس : ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ ؟ .

فهذه المعارضة نستنتج أن أية شبهة وقعت على ولد بني آدم عليه السلام، فهي من هذا العدو اللدود، بدليل أنه خاطب الله تعالى بعدما زجره وطرده من الجنة بقوله : ﴿فَانْظُرْني إِلَى يَوْمِ يَبْعَثُونَ﴾ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ * قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْزُومًا مَّدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ^(١) .

(١) سورة الأعراف، الآيات : ١٢-١٨ .

وفي الاتجاه المقابل أدت هذه الشبهة من تأثير هذا اللعين إلى إنقسام الناس من حيث المعتقد إلى قسمين رئيسيين :

الأول : أهل الشرائع، وهم المؤمنون بالنبوت، والمهتدون بنورها .

الثاني : أهل الأهواء والنحل، وهم المستبدون بآرائهم، والمنكرون للشرائع والنبوات .

وهم بين مُعطل باطل لا يثبت معقولاً، ولا يهديه عقله إلى اعتقاد، قد ألف المحسوس وركن إليه، وظنَّ أنه لا عالم سوى ما هو فيه، من مطعم شهوي، ومنظر بهيٍّ، وهؤلاء هم الدهريون .

وبين مُحصِّلٍ قد ترقى عن المحسوس، وأثبت المعقول، لكنه لا يؤمن بالشرائع والحدود، ويظن أنه إذا حصَّل المعقول، وأثبت للعالم مبدئاً ومعاداً وصل إلى الكمال المطلوب، وهؤلاء هم الفلاسفة الإلهيون^(١) .

وجاء في تعريف الفيلسوف : هو الذي يتعاطى الفلسفة، أو العالم بالفلسفة. وقيل : هو الذي يبحث عن ثبوت الأشياء على ما هي عليه في الأعيان، ويتبين عوارض الموجودات بما هي موجودات^(٢) .

ويعد اسم الفلسفة من الأسماء العامة التي تشمل جميع العلوم الحقيقية، حيث أنهم قسموا هذا العلم إلى قسمين :

الأول : علوم نظرية، وبدورها تشمل العلوم الطبيعية؛ كعلم الفلك، وعلم المعادن وغيرها .

والرياضية؛ كعلم الرياضيات، والنسب الحسابية؛ كالجمع والطرح والقسمة والكسور، وغيرها .

(١) راجع تهافت الفلاسفة، ص ٦ .

(٢) المعجم المعين، ص ٥١٠ .

والإلهية؛ كعلم معرفة الخالق تعالى، وصفاته الجلالية والجمالية، والمعاد وسائر المعتقدات، التي لا بد على كل إنسان أن يعتقد بها اعتقاداً صحيحاً، عن معرفة وإيقان .

والثاني : علوم عملية، وبدورها تتشعب إلى ثلاثة فروع؛ علم الأخلاق، وهذا العلم عبارة عن معرفة الفضيلة والرذيلة، وتتطلب على كل شخص أن يمارسه، فهو العلم الوحيد الذي يساعد الإنسان على تنظيم سلوكه .
وعلم تدبير المنزل، وهذا ينطبق على كل عائلة داخل منزلها؛ كالتربية على هيئة خاصة مثلاً .

وعلم سياسة المدن، هو إيجاد العلاقات السياسية التي تتعلق في تدبير المدن والبلاد، من وضع القوانين الخاصة التي تسعى إلى إدارة المجتمع .

ولا شك أن تعلم علم الفلسفة من العلوم التي تطفئ العطش الفطري لدى الإنسان بالنسبة لمعرفة الحقائق، وتميزها عن الأوهام التي لا واقع لها إطلاقاً، ومن ثم نجد أن الإنسان الذي يحمل هذا العلم يروم في الوصول إلى معرفة الوجود، والحل النهائي والجذري لهذه المعرفة .

فمن خلال علم الفلسفة يحصل للإنسان المعيار الذي يميز له الأمور الحقيقية عن الأمور والأشياء الوهمية والاعتبارية .

وبنظرة ثاقبة في تاريخنا الإسلامي، نجد أن هناك العدد الكثير من الفلاسفة والحكماء الذين خبطوا خبط عشواء، في بعض أفكارهم ومعتقداتهم، رغم تطلعهم وتضلعهم الواسع في العلوم الإلهية، ولم يصلوا إلى معرفة لب الحقيقة، حيث أخذوا بعض أفكارهم من الفكر اليوناني، ولم يأخذوه من المنبع الصحيح .

ومن هنا نجد شيخنا المتأهين أحمد بن زين الدين الأحسائي قدس سره، أخذاً علومه من المنبع الصحيح، علوم أهل البيت عليهم السلام، ومن أخذ من المنبع لا يخطئ

أبدأ، كما هو يقول في مقدمته لكتابه شرح الفوائد : «وأنما لم أسلك طريقهم، [أي : طريق فلاسفة اليونان]، وأخذت تحقيقات ما علمت عن أئمة الهدى عليهم السلام؛ لم يتطرق على كلماتي الخطأ؛ لأنني ما أثبت في كُتبي فهو عنهم، وهم عليهم السلام معصومون عن الخطأ، والغفلة والزلل، ومن أخذ عنهم لا يُخطئ من حيث هو تابع»^(١).

فجاء شيخنا تذلل راداً ومفنداً لآراء وأفكار ومعتقدات أحد العلماء والفلاسفة؛ ألا وهو محمد بن إبراهيم الشيرازي تذلل، والملقب بـ«ملاً صدرا»، لا لعداوة منه، أو لحسد، كما هو يقول، بل من باب إظهار الحق في معتقداته التي أخذها من غير طريق أهل البيت عليهم السلام، قال في شرح هذه الرسالة المسماة بـ«العرشية» ما نصه : «واعلم أيها الناظر في كلامي إنني أعتقد إنني إذا قلتُ : قولاً فإني أُملي على كاتبين لا يغادران صغيرة ولا كبيرة، فلا تتوهم على أن يبني وبين المصنّف شيئاً من عداوة، أو حقد أو حسد، أو تكبر، أو شيءٍ حداني إلى الردّ عليه غير بيان الحقّ، فإني أنا وأنت مسئولان، ولا تتوهم أنه كما يجوز عليه الغلط والغفلة تجوز عليّ، لأنك إذا تتبعته كتبه وجدته يميل في عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي، وعبد الكريم الجيلاني، وابن عطاء الله وأضرارهم»^(٢)، كما رد عليه أيضاً على كتابه المسمى بـ«المشاعر» .

والذي طلب منه تذلل الملاً حسين علي الشبستري أن يشرح هذه الرسالة، المسماة بـ«العرشية»، لمحمد بن إبراهيم الشيرازي تذلل، فأجاب مسأله على حسب ما يسهل عليه من المقدور، إذ لا يسقط الميسور بالمعسور، وإلى الله ترجع الأمور .

(١) شرح الفوائد، ص ٤ .

(٢) راجع الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

عملنا في هذا الكتاب

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على نسخة واحدة، تقع في ثلاثة أجزاء، ويقع في كل جزء منها : « ١١٦ صفحة »، ويبلغ حجم كل صفحة « ٢٢ سم × ١٣ سم »، والتي كتبها بعد وفاته تثنى محمد هاشم، وانتهى من تسويدها وكتابتها سنة : « ١٢٧٩ هـ » .

وبعد مطابقتها، وتقطيعها وترقيمها، أرجعنا الآيات والروايات التي اقتبسها المؤلف تثنى، إلى مصادرها الصحيحة قدر الإمكان، مع ضبطها وإكمالها .
ومن أجل أن يستفيد قارئنا الكريم، أدرجنا لكل مطلب عنوان مناسب، كما ترجمنا ترجمة مختصرة لمصنف الكتاب؛ محمد بن إبراهيم الشيرازي تثنى، وأدرجناها في هذا الكتاب في الصفحة رقم « ٣٧ »، كما وضعنا دراسة تحليلية للمدرسة النقدية الحكيمة عند الشيخ أحمد الأحسائي تثنى، يطرح فيها كتابها سماحة الأخ العزيز الشيخ سعيد محمد القريشي « حفظه الله تعالى »، كيفية ومنهجية نقد الشيخ الأحسائي تثنى لآراء مصنف هذه الرسالة المسماة بـ « العرشية » .

وفي الختام أحب أن أشكر كل من ساهم في إنجاز هذا الكتاب، وعلى الخصوص الأخ الموقر سماحة الشيخ سعيد محمد القريشي، والأخ الكريم سماحة الشيخ مجتبي طاهر السماعيل، فجزاهما الله خير الجزاء، وجعل عملهما وعملنا ذخراً لنا، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

الراجي عفو ربه

صالح أحمد الدّباب

حياة الشارح الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي تذت

اسمه ونسبه الشريف

هو الشيخ أحمد بن زين الدين، بن الشيخ إبراهيم، بن صقر، بن إبراهيم، بن داغر، بن رمضان، بن راشد، بن دهيم، بن شمروخ آل صقر، القرشي الأحسائي المطيري^(١).

مولده ونشأته

وُلِدَ تذت في المَطِيرَفِي من قرى الأحساء، في شهر رجب عام : «١١٦٦هـ - ١٧٥٢م»، وبها نشأ وترعرع تحت رعاية والده الشيخ زين الدين، وبانت عليه علامات النبوغ منذ نعومة أظفاره، فكان يذكر ما جرى في بلاده من الحوادث، وعمره ستان، وختم القرآن وعمره خمس سنين، وبدأ بدراسة النحو قبل أن يبلغ الحلم^(٢).

مسانخه في الرواية

يروى تذت عن جماعة من فحول العلماء؛ منهم :

١ - السيد محمد مهدي الطباطبائي بحر العلوم تذت^(٣)، وتاريخ إجازته

(١) سيرة الشيخ أحمد الأحسائي تذت، ص ٩ .

(٢) سيرة الشيخ أحمد الأحسائي تذت، ص ٩-١٣ .

(٣) وهو من أكابر علماء عصره، ومشاهير رجاله، علماً وأدباً، تخرج عليه جمع من أعظم الفقهاء وعمد الطائفة، وهو جد أسرة «آل بحر العلوم» العلمية في النجف، ولد في كربلاء عام: «١١٥٥هـ - ١٧٤٢م»، وتوفي في النجف عام: «١٢١٢هـ - ١٧٩٧م». [راجع في ترجمته كل من : منتهى المقال في أحوال الرجال، ص ٣١٤ . وتحفة العالم، ص ١٣٦] .

- عام : «١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»^(١) .
- ٢- الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي قدس^(٢)، وتاريخ إجازته عام :
«١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»^(٣) .
- ٣- السيد علي الطباطبائي قدس^(٤)، صاحب : «كتاب الرياض»^(٥)، وتاريخ
إجازته عام : «١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»^(٥) .
- ٤- السيد ميرزا مهدي الشهرستاني قدس^(٦)، وتاريخ إجازته عام :

- (١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ٢٥٥ .
- (٢) هو من أعظم علماء الشيعة، انتهت إليه الزعامة الدينية العامة، واجتمعت حكومتا آل قاجار في إيران، وآل عثمان في تركيا على إكباره، وله عليهما حقوق كثيرة، ومن جسام، لم يتحدث تاريخ الزعامة الدينية في النجف عن نظير له، وإعطاء المنصب حقه، ولد عام : «١١٥٦هـ-١٧٤٣م»، وتوفي عام : «١٢٢٨هـ-١٨١٣م» . [راجع في ترجمته كل من : أعيان الشيعة، ج ١٥، ص ٤١٨-٤٣٥ . وطبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٢٤٨-٢٥٢ . وماضي النجف وحاضرها، ج ٣، ص ١٣١-١٤١] .
- (٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ١٦٥ .
- (٤) وهو أحد الفقهاء الأثبات، والعلماء الخالدين، وجهابذة الرأي الأفاضل، ولد عام : «١١٦١هـ-١٧٤٨م»، وتوفي عام : «١٢٣١هـ-١٨١٧م»، ويعد كتابه «رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل» من المصادر الوثيقة، والمراجع التي لا يستغنى عنها فقيه، أو طالب علم . [راجع في ترجمته كل من : ريحانة الأدب، ج ٣، ص ٤٢٨-٤٢٩ . قصص العلماء، ص ١٢٩-١٣١ . تراث كربلاء، ص ١٨٣-١٨٤] .
- (٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ٢١٩ .
- (٦) وهو عالم كبير، من فقهاء كربلاء وزعمائها الدينيين في عصره، كانت له مكانة كبيرة، توفي عام : «١٢١٦هـ-١٨٠٢م»، وبيت الشهرستاني من الأسر العلمية الكربلائية، التي أنجبت الكثير من العلماء . [راجع في ترجمته كل من : ريحانة الأدب، ج ٣، ص ٣٦٣-٣٦٤ . والكنى والألقاب، ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٥] .

«١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»^(١) .

٥- الشيخ حسين آل عصفور البحراني تَقْتُ^(٢)، وتاريخ إجازته عام :

«١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»^(٣)

٦- الشيخ أحمد بن الشيخ حسن الدمستاني البحراني تَقْتُ^(٤)، وتاريخ إجازته

عام : «١٢٠٩هـ-١٧٩٤م»^(٥) .

وهؤلاء المشائخ الستة طبعت إجازاتهم -للمترجم له- ضمن كتاب «ترجمة

الشيخ أحمد الأحسائي»، ثم طبعت هذه الإجازات مستقلة في النجف الأشرف عام:

«١٣٩٠هـ»، بتعليق الدكتور حسين علي محفوظ^(٦) .

تلامذته

تصدر الشيخ تَقْتُ للتدريس في المعقول والمنقول سنين طويلاً، وكانت له

حوزات عامرة في كل من كربلاء، والنجف والبصرة، وغيرها من المدن العراقية .

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص ٥٣ .

(٢) هو زعيم الفرقة الأخبارية، وشيخ علمائها، المقدم في عصره وبعده، وهو من النوايع في

العلوم الإسلامية؛ لا سيما الفقه وأصوله، والحديث وغيرها، وهو أحد المجازين من

عمه الشيخ يوسف البحراني، صاحب كتاب : «الحقائق الناطقة»، بالإجازة الكبيرة

المشهورة «لولوة البحرين في الإجازة لقرني العين»، توفي ليلة الأحد ٢١ شوال عام:

«١٢١٦هـ-١٨٠٢م» . [راجع في ترجمته كل من : أنوار البدرين في تراجم علماء

القطيف والأحساء والبحرين، ص ١٨٠ . وطبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٤٢٧-

٤٢٩ . وأعيان الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٨-١٣٦] .

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص ١٨٨ .

(٤) وهو من علماء عصره وأدبائه، لكن التاريخ ظلمه كألوف غيره، لا سيما من أبناء

منطقته وطائفته . [راجع في ترجمته : طبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٨٠-٨١] .

(٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص ١٤١ .

(٦) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تَقْتُ، ص ٥ .

وفي قزوین وطهران، وأصفهان وكرمان شاه، وغيرها من المدن الإيرانية .
وفي الأحساء والبحرين، وغيرها من مدن الخليج .
وقد تخرج عليه المئات من العلماء وأهل الفضل، وبلغت به الحال حدّاً كان
إذا هبط مدينة علمية تعطلت فيها الدروس والأبحاث، وهرع حضارها إلى مجلس
درسه ليستفيدوا منه^(١) .

من أهم تلامذته

- ١- الشيخ محمد حسين النحفي قُتُّل، «صاحب كتاب جواهر الكلام»،
المتوفى عام : «١٢٦٦هـ - ١٨٤٩م» .
- ٢- السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شبر الحسيني قُتُّل، المتوفى عام :
«١٢٤١هـ - ١٨٢٥م»^(٢) .
- ٣- السيد كاظم بن السيد قاسم الحسيني الرشتي قُتُّل، المتوفى عام :
«١٢٥٩هـ - ١٨٤٣م»^(٣) .
- ٤- الشيخ هادي بن المهدي السبزواري قُتُّل، صاحب : «كتاب المنظومة»،
المتوفى عام : «١٢٨٩هـ» .
- ٥- الميرزا حسن بن علي قُتُّل، الشهير بـ «كوهر»، المتوفى عام :
«١٢٦٦هـ - ١٨٤٩م»^(٤) .
- ٦- الشيخ محمد بن الحسين المامقاني التبريزي قُتُّل، المعروف بـ «حجة
الإسلام»، المتوفى عام : «١٢٦٩هـ - ١٨٥٢م»^(٥) .

(١) كلمة أزهار، ص ١٦ .

(٢) طبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٣٤١ .

(٣) روضات الجنات، ج ١، ص ٢٥٥ . أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٣٩٤ .

(٤) طبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٣٤١ .

(٥) رسالة ترجمة الشيخ علي نقى الأحسائي قُتُّل، ص ٩٥ .

٧- السيد محسن بن السيد حسن الأعرجي الحسيني الكاظمي قدس، المتوفى عام : «١٢٢٧هـ»^(١) .

٨- الشيخ علي نقى بن الشيخ أحمد الأحسائي قدس «ولده»، المتوفى عام : «١٢٤٦هـ - ١٨٣٠م» .

وغيرهم الكثير من العلماء والفضلاء قدس الله أسرارهم .

بعض من أجازهم قدس

١- الشيخ أسد الله التستري الكاظمي قدس، «صاحب كتاب المقابس»، المتوفى عام : «١٢٣٤هـ - ١٨١٨م»^(٢) .

٢- الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي قدس، «صاحب كتاب الإشارات»، المتوفى عام : «١٢٦١هـ - ١٨٤٥م»^(٣) .

٣- السيد كاظم بن السيد قاسم الحسيني الرشتي قدس، المتوفى عام : «١٢٥٩هـ - ١٨٤٣م»^(٤) .

٤- الشيخ مرتضى الأنصاري قدس، «صاحب كتاب المكاسب»، المتوفى عام : «١٢٨١هـ - ١٨٦٤م»^(٥) .

٥- السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شير الحسيني قدس، المتوفى عام : «١٢٤١هـ - ١٨٢٥م»^(٦) .

(١) نجوم السماء، ص ٣٤٤-٣٦٧ .

(٢) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٤٠١ . طبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٩١ .

(٣) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج ١، ص ٢٢٤ .

(٤) مكارم الآثار ودرر أحوال رجال دولة قاجار، ج ٢، ص ٢١٧ .

(٥) رسالة ترجمة الشيخ علي نقى الأحسائي قدس، ص ٩٧ .

(٦) فهرس تصانيف العلامة الشيخ أحمد الأحسائي قدس، ص ٥ .

- ٦- الميرزا حسن بن علي تفتل، الشهير بـ«كوهر»، المتوفى عام :
«١٢٦٦هـ-١٨٤٩م»^(١) .
- ٧- الشيخ محمد بن الحسين المامقاني التبريزي تفتل، المعروف بـ«حجة الإسلام»، ووالد مؤلف صحيفة الأبرار، المتوفى عام :
«١٢٦٩هـ-١٨٥٢م»^(٢) .
- ٨- الشيخ علي نقى بن الشيخ أحمد الأحسائي تفتل «ولده»، المتوفى عام :
«١٢٤٦هـ-١٨٣٠م»^(٣) .
- ٩- الشيخ محمد حسين النجفي تفتل، «صاحب كتاب جواهر الكلام»،
المتوفى عام : «١٢٦٦هـ-١٨٤٩م»^(٤) .
- ١٠- الشيخ عبد الوهاب بن محمد علي القزويني تفتل، المتوفى عام :
«١٢٦٠هـ-١٨٤٤م»^(٥) .

مؤلفاته وأثاره تفتل

لقد خلف -المرجع له- عدداً كبيراً من الكتب والرسائل في مختلف العلوم والمعارف، وقد أفرد أكثر من مؤلف فهرساً خاصاً بأسماء تلك المؤلفات، إليك ذكر بعضها :

التحقيق في مدرسة الأوحاد؛ لآية الله المولى الميرزا عبد الرسول الحائري الإحقاقي تفتل، ذكر فيه ما يقرب من «١٧٣» مصنف، مع شرح مبسط لمحتوياتها، وذكر مصادرها^(٦) .

- (١) إجازات الشيخ حسن جوهر، ص ٧ .
- (٢) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تفتل للشيخ أسد الله الكاظمي تفتل، ص ٦ .
- (٣) طبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٩١ .
- (٤) صحيفة الأبرار، ص ٤٨٦ .
- (٥) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تفتل للشيخ أسد الله الكاظمي تفتل، ص ٦ .
- (٦) التحقيق في مدرسة الأوحاد تفتل، ج ١، ص ٢٩٩ .

فهرست تصانيف الشيخ أحمد الأحسائي تفتت؛ لرياض طاهر، وهو خاص بفهرسة مؤلفاته المطبوعة؛ التي بلغت «١٠٤ مصنفات» .
وفيه : «أن مجموع ما صدر عن المترجم من رسائل وكتب وخطب وفوائد وقصائد : «١٥٤»، ومجموع جوابات المسائل : «٥٥٥ مسألة» من مخطوطة ومطبوعة على الأقل»^(١) .

من أشهر مؤلفاته تفتت

- ١- شرح الزيارة الجامعة؛ وهو في أربعة مجلدات، طبع مؤخراً في خمسة مجلدات .
 - ٢- شرح الفوائد، في حكمة آل البيت عليه السلام .
 - ٣- شرح العرشية والمشاعر؛ للملا صدر الدين الشيرازي .
 - ٤- العصمة والرجعة؛ في إثبات عصمة الأنبياء، وإثبات رجعة أهل البيت عليه السلام .
- وقد جُمع الكثير من رسائله في مجلدين كبيرين، أطلق عليهما اسم «جوامع الكلم» .

ثناء العلماء عليه تفتت

قال السيد علي الطباطبائي صاحب - كتاب الرياض - : «إن من أغلاط الزمان، وحسنات الدهر الخوان، اجتماعي بالأخ الروحاني، والخل الصمداني، والعالم العامل، والفاضل الكامل، ذي الفهم الصائب، والذهن الثاقب، الراقى أعلى درجات الورع والتقوى، والعلم واليقين؛ مولانا الشيخ أحمد بن الشيخ زين الدين الأحسائي - دام ظله العالي - فسألني بل أمرني أن أجز له، ...»^(٢) .

(١) فهرست تصانيف كتب الشيخ أحمد الأحسائي تفتت، ص ٣ .

(٢) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تفتت، ص ٣٧-٣٨ .

قال الشيخ حسين آل عصفور البحراني : «التمس مني من له القدم الراسخ في علوم آل بيت محمد الأعلام، ومن كان حريصاً على التعلق بأذيال آثارهم عليهم الصلاة والسلام» . -إلى أن قال- : «وهو العالم الأجل، ذو المقام الأجل، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي -ذُلَّ اللهُ لَهُ شوامس المعاني، وشيد به قصور تلك المباني- وهو في الحقيقة حقيق بأن يُحيز لا يجاز؛ لعراقته في العلوم الإلهية على الحقيقة لا المجاز، ولسلوكة طريق أهل السلوك وأوضح المجاز، ...»^(١).

وفاته ومدفنه تَدُثُّ

توفي وعمره تَدُثُّ «٧٥ عاماً» وهو في سفره الأخير إلى بيت الله الحرام، وكان بصحته ولداه الشيخ علي، والشيخ عبد الله، وبقيّة عائلته، وبصحته أيضاً بعض تلامذته وأصحابه وغيرهم، وفي الطريق أصيب الشيخ الأحسائي بمرض، فتوفي تَدُثُّ في مكان يقال له : «هدية» قرب المدينة المنورة، وكان ذلك ليلة الجمعة أو يوم الأحد «٢٢ ذو القعدة ١٢٤١هـ»، ومادة تاريخه مختار .

ونقل جثمانه إلى المدينة المنورة فجهزه بنحله الشيخ علي نقي وصلى عليه، ثم دفن في بقيع الغرقد، مجاوراً لقبور الأئمة عليهم السلام، في الطرف المقابل لبيت الأحزان. وكان قبره هناك معروفاً مشهوراً، يزوره الكثير من العلماء والمؤمنين، إلى أن هدمت قبور الأئمة عليهم السلام وغيرها في بقيع الغرقد، عام : «١٣٤٥هـ» .

ومن زار قبره قبل هذا التاريخ العلامة الشهير الشيخ عباس القمي تَدُثُّ، صاحب كتاب «مفاتيح الجنان»، وقال أنه رأى على قبره الشريف لوحاً مكتوباً عليه :

لَزَيْنُ الدِّينِ أَحْمَدُ نُورُ عِلْمٍ تُضِيءُ بِهِ الْقُلُوبَ الْمُذْلَهَمَّةُ
يُرِيدُ الْجَاحِدُونَ لِيُطْفِئُوهُ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّهُ^(٢)

(١) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي تَدُثُّ، ص ١٩-٤٣-٤٤ .

(٢) الفوائد الرضوية، ص ٣٧ .

حياة المصنف

صدر الدين الشيرازي المعروف بـ«ملا صدرا» تَدُنُّ

اسمه ونسبه

هو محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي، الملقب بـ«ملاً صدرا، وبصدر الدين»^(١).

مولده ونشأته

ولد في شيراز سنة : «٩٧٩ أو ٩٨٠ هـ»، في عهد الملك طهماسب^(٢).

أساتذته تَدُنُّ

١- الشيخ بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي، المعروف بـ«الشيخ البهائي».

٢- السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأستربادي، المعروف بـ«المسير الداماد».

٣- السيد الأمير أبو القاسم الحسيني الموسوي، المعروف بـ«المير الفندسكي»^(٣).

من تلامذته تَدُنُّ

١- ابنه الميرزا إبراهيم.

٢- محسن بن مرتضى بن محمود الكاشاني، المعروف بـ«الفيض الكاشاني».

٣- عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي، المعروف بـ«الفياض اللاهيجي».

(١) فلاسفة الشيعة، ص ٣٨٦.

(٢) كتاب المشاعر، ص ٦.

(٣) راجع في تعدد أساتذته تَدُنُّ مجموعة رسائل فلسفية، ص ١٢.

- ٤- حسين بن إبراهيم الجليلاني الثنكائبي .
- ٥- المولى محمد يوسف الأكموتسي^(١) .

من مؤلفاته تثنى

- ١- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة .
 - ٢- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية
 - ٣- المشاعر .
 - ٤- العرشية .
 - ٥- المبدأ والميعاد .
 - ٦- أسرار الآيات وأنوار البينات^(٢) .
- وغير ذلك من مصنفاته الكثيرة .

وفاته ومدفنه تثنى

توفي تثنى عام : « ١٠٥٠ هـ » في البصرة، وهو متوجه إلى الحج، وذلك في عصر الشاه عباس الثاني الصفوي^(٣)، ودفن في النجف الأشرف^(٤) .

(١) راجع في تعدد بعض تلامذته تثنى مجموعة رسائل فلسفية، ص ١٣ .

(٢) راجع في تعدد بعض كتبه تثنى مجموعة رسائل فلسفية، ص ١٥ .

(٣) فلاسفة الشيعة، ص ٣٨٦ .

(٤) مجموعة رسائل فلسفية، ص ٩ .

شرح العرشية

شيخ المتألهين

الشيخ الامام محمد بن زين الدين (رحمه الله) الحسيني

تأليف

صالح احمد الدباب

بسم الله الرحمن الرحيم

[تمهيد من الشارح تَدُلُّ]

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ
نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»^(١)، وصلى الله على الأمين محمد وآله
الميامين، الذين بينوا الدين، وأوضحوا الحق المبين، بالأدلة الموصلة إلى اليقين،
«صلى الله عليه وعليهم أجمعين» .

أما بعد؛ فيقول : العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي، أن جناب
المحترم الممجد، والمعظم المسدد، الآخوند الملام مشهد، بن المرحوم الميرور العلوي،
اللام حسين علي الشبستري، -رفع الله قدره وشأنه، وأعلى في درجات المعالي
والتوفيق مكانته ومكانه- قد إلتمس مني -أدام الله توفيقه، وجعل امداده بكل ما
تقر به العين، من أحوال الدارين رفيقه-، أن أشرح الرسالة المسماة
بـ«العرشية»؛ للعالم الجليل الفاجر، والحكيم المتوغل الماهر، محمد بن إبراهيم
الشيرازي، المعروف بـ«ملا صدرا»^(٢) التي وضعها في بيان النشأة الآخرة، مع
ما أنا عليه من الإشتغال؛ بكثرة الأعراض، ومداومة الأمراض، مضافاً إلى قلّة
البضاعة، وكثرة الإضاعة، فاستعفيته مرة بعد أخرى، فلم يعفني من ذلك، وحيث
لا يمكنني ردّه بالإكراه أجبت مسألته على حسب ما يسهل عليّ من المقدور، إذ
لا يسقط الميسور بالمعسور، وإلى الله ترجع الأمور.

[مقدمة وتمهيد من المصنف تَدُلُّ]

قال المصنّف : «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح
صدره للإسلام، فهو على نور من ربه، وأوجدنا من عباده الذين أتاهاهم رحمة من

(١) سورة الفاتحة، الآيات : ١-٧ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٣٧) من هذا الكتاب .

عنده، وعلماً من لدنه، وهداهم إلى صراط الله الحق باليقين، وجعل لهم لسان صدق في الآخرين»^(١).

[شرح مقدمة وتمهيد المصنف تكمّل]

أقول : كلامه هذا كله مقتبس من آيات القرآن، وأشار بقوله : «من شرح صدره للإسلام»، إلى أن ما يخوض فيه من الأبحاث من تحقیقاته، صادر عن البراهين القطعية، الناشئة عن العلوم اللدنية، التي هي ثمرات الرحمة العندية، اقتبس مما قال تعالى للخضر عليه السلام، في قوله : ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِبَادِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِן لَّدُنَّا عِلْمًا﴾^(٢).

وإنما ادعى ذلك لأنه يرى أن ما أذاه نظره إليه حق لا شك فيه؛ لأن ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الآفاق وفي الأنفس،^(٣) والعلم الناشئ عن ذلك هو العلم اللدني .

[الكشف وأقسامه]

وأقول : أن الكشف على قسمين :

[القسم الأول] : قسم يكشف بكشف الناظر به عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر، وليس له لحاظ غير ذلك، فإذا انقطع عما سوى تدبر الآية ظهر له بعض ما فيها من الآيات والعنوانات، لأن كل شيء خلقه الله تعالى في تقدير الله، جعله دليلاً ومدلولاً عليه، وشاهداً ومشهوداً، وكتاباً ومكتوباً، وبياناً ومبيناً، وتابِعاً في تقدير الله ومتبوعاً، وعارضاً ومعروضاً، وعلةً ومعلولاً، وأمثال ذلك .

فإذا نظر في الآية متدبراً لها غير ملتفت إلى ما يفهم قبل، ولا إلى قواعد

(١) كتاب العرشية، ص ٥ .

(٢) سورة الكهف، الآية : ٦٥ .

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَلَّهُ الْحَقُّ﴾ . [سورة فصلت، الآية : ٥٣] .

عنده، ولا إلى ما أنست به نفسه من المسائل، فإنه يفتح له بنسبة إقباله وإخلاصه في إقباله، وما حصل له من الآيات والدلالات، فلا شك في صحته وقطعيته، وذلك العلم لذتي، قال سبحانه : ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^(١) وقال تعالى في الحديث القدسي : (مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ الْعِبَادَةَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا تَفَجَّرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ، ...) ^(٢)، وهذا هو الذي يصح فيه قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣) .

[القسم الثاني] : وقسم يكشف الناظر به عن حقيقة خصوص مقصوده، فإن انقطع في النظر في الآفاق وفي الأنفس تحصيلاً لتصحيح معاندته ومكابرته للحق، أو للغير حصل له شبهة قويّة، وعبارات متينة، وتدقيقات خفيّة، تؤيد باطله لا يكاد يتخلّص منها ويردها، ولا يعرف وجه بطلانها، إلّا صاحب الكشف الأول .

والآفاق والأنفس، وإن كانتا لم يُخلقا باطلاً ولا عبثاً، إلّا أنه سبحانه لما أجرى حكمته على الإختبار والإمتحان، ليميز الخبيث من الطيب، فقال تعالى : ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾^(٤)، ولأن الخبيث

(١) سورة الأنعام، الآية : ٧٥ .

(٢) لم نجد رواية بهذه الألفاظ نصّاً، والذي وجدناه من الرويات فيها اختلاف بسيط في بعض كلماتها، ولكن المعنى واحد، وهذا نص الرواية، (مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ الْعِبَادَةَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ) . [بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٣٢٦ . وفي روايات كثيرة بدون لفظ «العبادة»، منها : مسند زيد بن علي، ص ٣٨٣ . مسند الشهاب، ج ١، ص ٢٨٥، ح ٤٦٥ . كثر العمال، ج ٣، ص ٢٤، ح ٥٢٧١] . وغير ذلك من المصادر .

(٣) سورة العنكبوت، الآية : ٦٩ .

(٤) سورة طه، الآية : ١٥ .

يشابه الطَّيِّب، قال تعالى : «مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ»^(١)، وقال تعالى : «وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ»^(٢)، فشبه كلا منهما بالشجرة، وكذا في آية : «فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ»^(٣)، وذلك لما بين الضدين من كمال المعاكسة، حتى أنه يعرف الشيء بضده، وكل ذلك لفائدة التمييز والاختبار، ولذا قال عليه السلام : (فلو أن الباطل خلع لم يخف على ذي حجب، ولو أن الحق خلع لم يكن اختلاف، ولكن يؤخذ من هذا ضعف ومن هذا ضعف، فيمزجان فيجئان معاً، فهناك استحوذ الشيطان على أوليائه، ونجى الذين سبق لهم من الله الحسنى)^(٤)، أو كما قال : فيعرف المعاند من المشابهات شبهاً يؤيد باطله .

ومثل هذا في عدم الإصابة من انقطع في النظر في الآفاق وفي الأنفس، لتحصيل ما يؤيد ما أنست به نفسه من الاعتقادات أو المسائل، فإنه يحصل له منهما ما يؤيد ما في نفسه .

ومثل هذا أيضاً مَنْ كان عنده قواعد وضوابط لما يعلم ويعتقد، فينظر في الآفاق وفي الأنفس ليحصل له ما يقوّي ما عنده من العلوم، فإذا ظهر له شيء

(١) سورة إبراهيم، الآية : ٢٦ .

(٢) سورة إبراهيم، الآية : ٢٦ .

(٣) سورة الرعد، الآية : ١٧ .

(٤) أصول الكافي، ج ١، ص ٥٤، ح ١، باب : البدع والرأي والمقائيس . المحاسن، ج ١،

ص ٢٠٨، ص ٧٤ . تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٢٦٧، ح ٥٣ . وفي بحار الأنوار،

ج ٢، ص ٢٩٠، ح ٩، اختلاف في بعض الكلمات، نحو : «فلو أن الباطل خلع من

مزاج الحق لم يخف على ذي المرتادين - ولو أن الحق خلع من لبس الباطل

انقطعت عنه ألسن المعاندين» .

منهما عرضه على قواعده، فإن وافق قبله، وإن خالف تأوله أو طرحه، ولعلّ الخطأ في قواعده .

فالكاشف على نحو واحد من هذه الثلاثة لا يكاد يصيب الحق إلّا نادراً، بخلاف الأول فإنه لا يكاد يخطئ الحق، مع أن كل واحد من الأربعة يدّعي الصواب، وهي دعوى باطلة، إلّا أن يشهد الله سبحانه بصحتها، وذلك بما أنزل في محكم كتابه، وأوحى إلى نبيه ﷺ وأهم أوليائه أهل البيت عليهم السلام، فإذا اختلفت الأربعة فعليهم الترافع إلى محكم الكتاب والسنة، فمن شهدا له بالصدق فهو الصادق، ومن لم يشهدا له فأولئك هم الكاذبون .

والمصنف في كل كتبه ورسائله يدّعي المرتبة الأولى، ولهذا قال هنا : «جعلنا من شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربه» .

وكون المرء على نور من ربه، إنما يعلم إذا كان سالكاً طريقة محمد وأهل بيته ﷺ، بحيث لا يقول إلّا ما قالوا، ويتجنب كلّ من سواهم، فإن الذين هدامهم الله إلى صراط الله الحق باليقين؛ هم محمد وأهل بيته الطيبون «صلى الله عليهم أجمعين»، ومن تبعهم في أقوالهم وأعمالهم، واهتدى بهديهم، واستضاء بنورهم، لأنهم هم الذين أحيوا دين أئمتهم عليهم السلام، وليس منهم مميت الدين^(١)، ولا أهل التلوين، الذين أخذوا ذات الشمال في سائر الأعمال والأقوال، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا .

(١) ابن عربي هو : «محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي، المعروف بابن عربي، وابن العربي، [ولد في السابع عشر من شهر رمضان المبارك، عام : «٥٦٠هـ»، في مدينة «مرسية»، وتوفي في الليلة الثانية والعشرين من شهر ربيع الأول، عام : «٦٣٨هـ»]، وهو من كبار الصوفية، له مؤلفات كثيرة؛ منها : الفتوحات المكية، والوصايا، وفصوص النصوص» . [راجع في ترجمته كل من : سير أعلام النبلاء، ج ٣، ص ٤٨ . وروضات الجنات، ج ٨، ص ٤٧ . والكنى والألقاب، ج ٣، ص ١٦٤] .

وفي عبارته عكس الترتيب الطبيعي، حيث جعل الجعل يجعل ثمّن شرح صدره للإسلام مقدّمًا على الإيجاد، من الذين أتاهم رحمة من عنده .
وأما الذين جعل الله لهم لسان صدق في الآخرين، فهم محمد وآله ﷺ، وشيعتهم المتبعون لهم في كل ما أراد الله منهم، وهذا إن شاء الله تعالى ظاهر لا شك فيه، ولا شبهة تعتريه .

[قول المصنف تثنئ : في الصلاة على محمد وآله ﷺ... إلخ]

قال : «والصلاة على خير من أنزل عليه الكتاب، وأشرف من أوتي الحكمة وفصل الخطاب، محمد وآله الفائزين من ميراث النبوة والحكمة، بالخط الأوفى، والقدح المعلى ﷺ، ولهم الدعاء من الحق الأعلى»^(١) .

[رد الشارح تثنئ على مراد المصنف تثنئ من هذه العبارة]

أقول : إن المصنّف ليس له إلتفات إلى غير مطلبه غالباً، ولهذا لم يكن في خطبته ما يدلّ على براعة استهلال، كما يفعله كثير من العلماء، حتى أن قوله فيما تقدم : «وهدهم إلى صراط الله الحق باليقين»، لم يرد به الاستهلال، والإشارة إلى أن ما ذكره في هذه الرسالة الصراط ومعناه وكيفيته، ولا عيب في أمثال ذلك؛ لأنّها أمور لفظيّة لم يتعلّق بها أمر أخرويّ .

وقوله : «القدح المعلى» - بكسر القاف - وهو السّابغ من سهام الميسر، قال الأميرزا محمد المشهدي، بن محمد رضا، بن إسماعيل، بن جمال الدين القمّي، في تفسيره المسمى بكنز الدقائق وبحر الغرائب، في تفسير قوله : «وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ»^(٢)، من عيون الأخبار عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام أنه قال: (كانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّونه عشرة أجزاء، ثم يجتمعون عليه فيخرجون

(١) كتاب العرشية، ص ٥ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ٣ .

السهم، فيدفعونها إلى رجل وهي عشرة؛ سبعة لها أنصباء، وثلاثة لا أنصباء لها، فالتى لها أنصباء : فالقدّ والتوأم، والمسبل والنافس، والحلس والرقيب، والمُعلى، فالقدّ له سهم، والتوأم له سهمان، والمسبل له ثلاثة أسهم، والنافس له أربعة أسهم، والحلس له خمسة أسهم، والرقيب له ستة أسهم، والمُعلى له سبعة أسهم .

والتي لا أنصباء لها؛ السفيح والمنيح، والوغد .

وثن الجزور على من لم يخرج له من الأنصباء شيء؛ وهو القمار، فحرّمه الله تعالى^(١) .

وفي تفسير علي بن إبراهيم مثله^(٢) .

ثم قال بعد كلام : «ومعنى تجزئته عشرة أجزاء اشتراؤه فيما بين عشرة أنفس، كما ذكر في حديث الجواد عليه السلام لا تجزئة لحمه .

والقدّ : بالفاء والذال المعجمة المشدّدة، والتوأم : بالتاء المثناة فوقانية والهمزة، والمسبل : كمُحسِن بالسين المهملة والباء الموحّدة، والنافس : بالنون والفاء، والسين المهملة، والحلس : بكسر الحاء وسكون اللام والسين المهملة، وقد يحرك، والرقيب : بالقاف والراء على وزن فَعِيل، والمُعلى : بضم الميم، وسكون العين، وفتح اللام، والسفّيح : بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على

(١) تفسير كنز الدقائق، ج ٣، ص ١٠، في تفسير معنى الآية : ٣ من سورة المائدة . وفي الخصال، ص ٤٥١، ح ٧٥، باب العشرة، بدل كلمة : «هي عشرة، السهام» . وفي وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٣٩، ح ٧، بدل كلمة : «فيجزؤنه، فينحورنه»، و«هي عشرة، السهام عشرة»، و«القدّ، القد». وفي تفسير البرهان، ج ٢، ص ٣٦٩، ح ٢، بدل كلمة : «وهي عشرة، والسهام عشرة» .

(٢) تفسير القمي، ج ١، ص ١٦٩، باختلاف بدل «وهي عشرة، والسهام عشر» .

وزن فعيل، كالنَّيح : بالتَّون والحاء المهملة، والوغد : بالواو والغين المعجمة، والدال المهملة .

وقيل : معنى الاستقسام بالأزلام؛ طلب معرفة ما قسم لهم بالأقداح، يعني السهام، وذلك أنهم إذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلاثة أقداح، مكتوب على أحدها : أمرني ربِّي .

وعلى الآخر : فهاني عنه .

وعلى الثالث : غفل، فإن خرج الأمر مضوا على ذلك، وإن خرج الناهي تجنبوا عنه، وإن خرج الغفل أجالوها ثانياً، وفي بعض الأخبار إيماء إلى ذلك» .

وفي الرسالة الفرقيّة، للشيخ يحيى بن عسيرة البحراني، من تلامذة الشيخ علي بن عبد العال الكركي، ذكر مثل ما تقدم، ثم قال رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، وكانت قریش تستقسم بالأزلام في طلب الأرزاق، (كانوا يتفألون بها في أسفارهم، وابتداء أمورهم، وهي سهام كانت للجاهلية مكتوب على بعضها أمرني ربِّي، وبعضها فهاني ربِّي، وبعضها غفل لم يكتب عليه شيء، .. فبين الله أن العمل بذلك حرام)^(١) .

أقول : والموجود في كتب اللغة : تقدم بعض السهام وتأخير بعض، فيجعلون الرقيب هو الثالث، والمسبل هو السادس، والجلس هو الرابع، والنافس هو الخامس، كما في القاموس وغيره^(٢) .

وفي القاموس أيضاً : المعلّى كمُعْظَم؛ أي : -بضم الميم وفتح العين-، ثم اللام المشدّدة المفتوحة .

(١) تفسير مجمع البيان، ج ٣، ص ٢٤٤، في معنى الآية : ٣ من سورة المائدة . وبحار الأنوار، ج ٦٢، ص ١٠٩، باب : ١ في جوامع ما يحل وما يحرم من المأكولات والمشروبات .

(٢) لسان العرب، ج ٣، ص ٥٠٣ . كتاب العين، ج ٨، ص ١٣٩ .

واعلم أني إنما أطلتُ في ذكر القدح المَعْلَى مع عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصددّه، لاتفاق بعض سألني عنه مكرراً، فذكرت سؤاله فاستطردت ذكره، وعسى أن ينتفع به لو وقف عليه، ولكثرة ما تذكره العلماء مثلاً لبعض مَنْ نال نصيباً وافراً من مطلبه .

[مقصود المصنف تَثُلُّ من الدعاء من الحق تعالى]

وقوله : «ولهم الدعاء من الحق الأعلى»، يَحْتَمِل وجوهاً، والمصنّف ربّما أراد وجهاً منها، أو أكثر منها، إنّ دُعَاء الله سبحانه لعباده بأوامره ونواهيه، وما ندب إليه مما أحبّ وكره إنّما هو لهم عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ أي : تأسيس وتشديد لولايته، وتعريف لمراتبهم، وثناء عليهم بألسنة فرائضه وعزائمه ونوافله، وهذا الوجه أعلى الوجوه وأشرفها، وهو طريق أوليائه إليهم عَلَيْهِ السَّلَامُ .

[عدد الألواح التي نزلت في التوراة]

وقيل : أنّ الألواح التي نزلت فيها التوراة تسعة، أظهر منها موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ سبعة وأخفى اثنين، والذي أعرف أن هذا الوجه مما في اللوحين المخفيين عن بني إسرائيل .

[جميع أعمال العبد لسيدّه ومولاه]

ومنها : أنّ الدعاء بل سائر الأعمال لهم عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ لأن جميع أعمال العبد ومكاسبه لسيدّه؛ لا يَمْلِكُ منها شيئاً، وعلى السَيِّد القيامُ عَلَى عَبْدِهِ بما فيه بقاؤه، وإلى هذا المعنى أشار عَلَيْهِ السَّلَامُ في الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب، في قوله : (أنا سائلكم وأمْلِكُكم فيما إليكم التفويض، وعليكم التعويض)^(١)؛ يعني تعويض العبيد العاملين على أَعْمَالِهِم الصحيحة، وطريق التصحيح ما دلّوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم، بأن يوقع جميع أعمالهم لله تعالى مخلصين له، وحده لا شريك له،

(١) مصباح المتعبد، ص ٥٧٠ . بحار الأنوار، ج ٩٩، ص ١٩٥، الزيارة العاشرة .

على طبق ما أمرهم تعالى به؛ من الاقتداء بهم، والتمسك بجلهم، وإخلاص الولاية لهم، والبراءة من أعدائهم، وقد أمروا بذلك عبيدهم عن أمر ربهم، وخالفهم عليه السلام، فإذا عملت العبيد أعمالهم على هذا النحو صحت أعمالهم وقُبلت، أي : قبلها الله تعالى منهم، وأهداها إلى ساداتهم ومواليهم، وعلى ساداتهم عليهم السلام تعويضهم عن أعمالهم، وحيث كان خلق العبيد لهم فضلاً من الله ومنّاً عليهم، وتكرماً أتم نعمته عليهم عليهم السلام، أن عوض العبيد عن إمتثال أمره بما فيه بقاؤهم، وصلاح دنياهم وآخرتهم، وفوض ايصال ذلك إليهم إلى ساداتهم عليهم السلام، على حسب ما أراهم من تأويل قوله : ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(١) .

[الدعاء لمحمد ﷺ من الله هو الصلاة لهم]

ومنها : أن الدعاء لهم من الحق الأعلى هو الصلاة عليهم؛ قال تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾^(٢)، وذلك في قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٣)، فإن أريد من الدعاء لهم من الحق صلاته، ففي قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾^(٤)، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾^(٥) .

وإن أريد من الخلق بأمر الحق تعالى، ففي قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٦)، أي : صلوا عليه وعلى آله، وسلموا الأمر كله لهم .

(١) سورة ص، الآية : ٣٩ .

(٢) سورة الأحزاب، الآية : ٤٣ .

(٣) سورة الأحزاب، الآية : ٥٦ .

(٤) سورة الأحزاب، الآية : ٤٣ .

(٥) سورة الأحزاب، الآية : ٥٦ .

(٦) سورة الأحزاب، الآية : ٥٦ .

ومنها : أن معنى الدَّعاء عليهم، أي : نَسَلَّم عليهم وندعوا لهم من الله، بأن يعجِّل فرجهم، ويسهِّل مخرجهم، وأمثال هذا من خصوص الدَّعاء .
ومنها : أن الدَّعاء لهم من الحقِّ تعالى، أمر عباده بولايتهم، والاقتداء بهم، والرد إليهم، والتَّسليم لهم، وبالبراءة من أعدائهم .

[شرح أحوال وأقوال المصنف تَبَيَّنَ وما وضع في هذه الرسالة]

قال : «فيقول العبد الدليل، المحتاج إلى عفو ربِّه، الجليل محمد الشيرازي؛ المدعو بصدر الدين، جعل الله قلبه منوراً بنور المعرفة واليقين، هذه رسالتي أذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية، والمعالم القدسية، الَّتِي أثار الله بها قلبي؛ من عالم الرحمة والنور، ولم يكن وصلت إليه أيدي أفكار الجمهور، ولم يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة أحد من الفلاسفة المشهورين، والحكماء المتأخرين المعروفين، حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئاً، ولم ينالوا من هذا النور إلَّا ظِلًّا وفتيلاً، إذ لم يأتوا البيوت من أبوابها، فحرموا من شراب المعرفة بسراها، بل هذه قوالبٌ مقبَّسةٌ من مشكاة النبوة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة، من غير أن تكتسب من مناولة الباحثين، أو مزاولة صحبة المعلمين» (١) .

[مقصود المصنف تَبَيَّنَ من المسائل الربوبية]

أقول : قوله : «أذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية، ... إلخ»؛ مثل قوله في المشاعر، وقد نبَّهتُ على كثير من بطلان دعواه هناك، في شرحنا على المشاعر، وربما نذكر هنا شيئاً يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى في كثير من كلامه، وأنَّه ما خرج عن طريقة الباحثين والمعلمين إلَّا في بعض المواضع، فإنه خرج عن بعض كلامهم إلى أسوء مما قالوا، وأقبح مما ذكروا، وإن كان قولهم أكثره لا يجري على قواعد الدين، ولا ينطبق على سنة سيد المرسلين ﷺ أجمعين، وذلك

لأن دعواه أنه لا يقول إلّا بقول محمد وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام الطيبين، ولو كان الأمر كما قال : لما ذهب إلى أن الخلق من الله سبحانه بالسُّنخ، وهذا المذهب عند أهل البيت عليهم السلام كفر وزندقة، ولما قال : «بسيط الحقيقة كل الأشياء، ومعطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته لا في ملكه»، وأمثال ذلك مما ينكرونه ويبرؤون منه، ومَنْ ذَهَبَ إليه، ويأتي بيان كثير من بطلان دعواه في مواضعها .

[الربوبية أقسامها واطلاقاتها]

والمراد بالمسائل الربوبية؛ المسائل التي يبحث فيها عن بيان صفات الربوبية وأفعالها، والربوبية يطلق على شيئين :

أحدهما : الربوبية إذ لا مربوب، وهذه هي ذات الله القدسية تعالى، ولا يجوز الكلام عند أهل البيت عليهم السلام فيها لأحد من الخلق، لا ملك مقرب، ولا نبي مرسل، اسمع قول الصادق عليه السلام، كما رواه الشيخ في المصباح، في دعاء يوم الأربعاء، قال عليه السلام : (اللَّهُمَّ فَتَّ أَبْصَارَ الْمَلَائِكَةِ، وَعِلْمَ النَّبِيِّينَ، وَعُقُولَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، وَفَهْمَ خَيْرَتِكَ مِنْ عِبَادِكَ فِي مَعْرِفَةِ ذَاتِكَ، وَحَقِيقَةِ صِفَاتِكَ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَنَبِيِّكَ، وَخَيْرَتِكَ مِنْ خَلْقِكَ، الْقَائِمِ بِحُجَّتِكَ، وَالذَّابِّ عَنِ حَرَمِكَ، وَالنَّاصِحِ لِعِبَادِكَ وَفِيكَ، وَالصَّابِرِ عَلَى الْأَذَى وَالتَّكْذِيبِ فِي جَنْبِكَ، وَالْمُبَلِّغِ رِسَالَاتِكَ، ...) ^(١)، فإذا كان سبحانه فاتَّ أَبْصَارَ الْمَلَائِكَةِ أَنْ تَدْرِكَه، وَعِلْمَ النَّبِيِّينَ أَنْ يَحِيطَ بِهِ، وَعُقُولَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ أَنْ تُمَيِّزَهُ، وَفَهْمَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنْ يَكْتَنِهَهُ، فَكَيْفَ يَكْتَنِهَهُ الْمُصَنِّفُ .

(١) مصباح المتعبد، ص ٣٣٢، في دعاء يوم الأربعاء، ولكن هذه الكلمات : «من عبادك في معرفة ذاتك، وحقيقة صفاتك، اللهم صل على محمد عبدك ونبيك»، محذوفة من المصدر . وفي بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٩٧، في دعاء آخر ليوم الأربعاء، كما هو في ألفاظه إلّا كلمة : «فتَّ»، في المصدر المذكور «فتَّ» .

ولا تتوهم من قوله : «أنه لا يكتننه أحد ولا يدعي ذلك»؛ فإن تمييزه بالصفات الكاشفة له هو اكتناؤه، وهو يدعي معرفة حقيقة الوجود، وإنها حقيقة واحدة، فصرف الوجود هو الحق تعالى، والوجودات الحادثة إنما لحقتها النقائص من مراتب تنزلاتها، وتلك النقائص العارضة لها من مراتب تنزلاتها، نسب إليها الحدوث، ولفظ الوجود صادق على صرف الوجود، وعليها بالاشتراك المعنوي .

وقوله : «إنها منه بالسَّخ» وأمثال هذه العظائم الدالة على الاكتناؤه، وستسمع كثيراً منها .

وإذا سمعت شيئاً مما نقول به من الصفات والأوصاف والأسماء فلا نعني بها إلّا القسم الثاني، مما تطلق عليه الربوبية، ولا نريد القسم الأول، فإننا نعوذ بالله أن نتكلم فيه، ونبرأ إلى الله تعالى من ذلك .

وثانيهما : الربوبية إذ مربوب، ونعني بها الفعل بجميع أقسامه؛ من المشيئة والإرادة، والإبداع وغيرها، والمقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان، وهو المسمى بالعنوان، أي : الآية والدليل، ومع هذا فتكلم فيهما بما تكلم به محمد وأهل بيته ﷺ .

وقوله : «والمعالم القدسية»، القول فيها كالقول في المسائل الربوبية .

[مقصود المصنف تكمُّل من إنارة الله تعالى قلبه]

وقوله : «التي أنار الله بها قلبي، من عالم الرحمة والنور»؛ نريد به نحن ما يحصله المؤمن من نور العمل الصالح، الخالص المقبول؛ لأنه من صبغ الرحمة، أي: من هيئة الولاية؛ أعني حدود الإيمان، وإمثال أوامر الله، واجتناب نواهيه، وهو الماهية المعبر عنها بالصورة، لأن الماهية هي صورة الإجابة أو الإنكار، فإن أجاب حين قال تعالى له : (أ لستُ برّبكم، ومحمد نبيكم، وعلي وذريته الطيبون

أولياؤكم وأنتمكم^(١)، صُوِّرَ على هيئة الولاية؛ وهي المراد من الصبغ في الرحمة، كما ذكره جعفر بن محمد عليه السلام في قوله : (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ نُورِهِ، وَصَبَغَهُمْ فِي رَحْمَتِهِ، ...) ^(٢)، وهو صورة الإجابة بالأقوال المرضية، والأفعال الزكية، والأعمال الصالحة .

وإن أنكر ذلك صُوِّرَ على هيئة العداوة؛ وهي الصبغ في الغضب، وهو صورة الإنكار بالأقوال الوقحة، والأفعال القبيحة، والأعمال الغير الصحيحة .
وما يحصله من نور الاعتقادات الصحيحة، التي أتت بها الشريعة المحمدية، لأنه من النور الذي خلق منه المؤمن؛ أعني المادّة النيرة بنور الإمتثال، المشفوع بصحيح الأعمال، والمراد به الوجود؛ أعني مادة المؤمن، فالنور الذي يستنير به القلب في الحقيقة هو ما كان من نور المادة، أعني الوجود الذي هو شعاع من نور النبوة، ومن نور الصورة، أعني الماهية المطمئنة، التي هي من هيئة الولاية، ولو اكتسب من غير نور النبوة، وهيئة الولاية، بأن اعتقد غير ما دلّوا عليه، وقال غير ما قالوا عليه السلام، وعمل بغير ما أمروا به، واجتنب غير ما نهوا عنه، كان

(١) لم نجد رواية كاملة بهذه الألفاظ، والذي وجدناه باختلاف في بعض الألفاظ، وهي في عدة مصادر؛ منها : بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ٢٦٨، ح ٢، باب : ٦ . تفسير القمي، ج ١، ص ٢٤٨، في معنى الآية : ١٧١ من سورة الأعراف . مدينة المعاجز، ج ١، ص ٥٩ . وغير ذلك من المصادر، والرواية هي : قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ...﴾، كان الميثاق مأخوذاً عليهم الله بالربوبية، ولرسوله بالنبوة، ولأُمير المؤمنين والأئمة بالإمامة، فقال : (أ لست بربكم، ومحمد نبيكم، وعلي إمامكم، والأئمة الهادون أنتمكم؟) .

(٢) بصائر الدرجات، ص ٩٠، ح ٢، باب : ١١ ما أخذ الله ميثاق المؤمنين لأئمة آل محمد عليهم السلام . مجمع البحرين، ج ١، ص ٥٠ . وفي فضائل الشيعة، ص ٢٦، ح ٢١، بدل كلمة : «وصبغهم من رحمته، وصنعهم من رحمته» .

مظلماً، «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْإِنِّصَامِ»^(١)، «وَهُمْ يَخْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا»^(٢) هذا هو الذي نريد بما يُتَبرَّر به الله قلب عبده المؤمن .

[أصحاب الكشف بين التوافق والتخالف]

وأما ما يريد المصنّف فهو ما حصل بالكشف والرياضات، وقد بينّا لك فيما سبق حال أهل الكشف^(٣)، فإنهم لا يكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا، ولهذا تراهم يختلفون، وتقع بينهم مباينة أبعد مما بين السماء والأرض؛ لأنهم لم يكونوا طالبين من طريق ودليل أحد واحد، حتّى لو اختلفت أفهامهم ومذاقاتهم رجعوا إلى ذلك الطريق الواحد، فيؤلّف بينهم ويجمعهم، بل كانت أدلّتهم مختلفة، ومطالبهم مختلفة، كما أن أفهامهم مختلفة، فيقع بينهم التباين والاختلاف، ولا يزالون مختلفين .

[وصول المصنّف تشرُّ إلى أفكار لم يصل إليها غيره]

وقوله : «ولم يكن وصلت إليه أيدي أفكار الجمهور»؛ صحيح فإن أكثر ما ذكره لم يتنبّه أكثرهم له، ولكنه لا يلزم من ذلك كونه صحيحاً، وستقف على كثير ممّا أقوله، ويظهر لك صحة قولي، إذا وزّنته بميزان أهل الحق عليه السلام .

[قول الفارابي في واجب الوجود]

وقوله : «ولم يوجد شيء ... إلخ»، بلى قد وُجِدَ في مرابط كثير منهم كثير؛ مثل معنى أنّ كل شيء في ذات الحق بنحو أشرف، فإنّ معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وهذا موجود في كلام كثير من الحكماء، مثل أبي نصر

(١) سورة البقرة، الآية : ٢٠٤ .

(٢) سورة الكهف، الآية : ١٠٤ .

(٣) راجع الصفحة رقم (٤٢) من هذا الكتاب .

الفارابي^(١)، فإنه قال : «واجب الوجود مبدأ كل فيضٍ، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فهو الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدة» .

وهذا عنده من الجواهر الزواهر، حتى طعن طمع به وبأمثاله على ضالين سبقوه إليها، حتى نسب تلك الضلالة وأمثالها إلى نفسه، مع أن أبا نصر من جملة أئمتّه، ومع هذا يزعم أنه مذهب إمامنا، وإمامنا أمير المؤمنين عليه السلام، قال : (انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله)^(٢)، ولم يقل : انتهى المخلوق إلى خالقه، وألجأه الطلب إلى صانعه وموجده .

وقوله : «حيث لم يؤثروا من الحكمة شيئاً» على مراده ليس بصحيح، وأما على مقصده فقد أوتوا شيئاً وحُرموا أشياء .

[معنى الظل والفيء]

وقوله : «ولم ينالوا من هذا النور إلّا ظلاً وفيئاً»، هو يريد به أنهم إنما نالوا ظلاً وفيئاً، ويريد بالظلّ والفيء عكس النور؛ أي الظلمة، والظلّ يُستعمل بمعنى الظلمة، عكس النور، ويستعمل بمعنى نور النور .

ومدّاه الاستعمال الأول، وما في نفس الأمر، أنّه جرى عليهم القدر بالأمرين، والفيء هو الظلّ، أو الظل يخصّ الأول إلى ما قبل الزوال، والفيء

(١) الفارابي هو : «محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، ولد في عام : «٢٥٧هـ»»، وتوفي في عام : «٣٣٩هـ»، والمعروف بالمعلم الثاني، وهو من أعلام الحكمة المشائية، له عدة مؤلفات؛ منها : المدينة الفاضلة، والجمع بين رأيي الحكيمين» . [راجع في ترجمته : الكنى والألقاب، ج ٣، ص ٤] .

(٢) الخطبة البيّمة، محفوظة في المكتبة الوطنية في طهران، ضمن مجموعة رسائل رقم :

يختص بما بعد الزوال، لأنه من فاء بمعنى رجع، وهو ما وجد بعد عدمه، أو ما زاد بعد نقصه .

[معروفة معنى البيوت من عبارة المصنف تثنى]

وقوله : «إذ لم يأتوا البيوت»؛ أي : المعرفة، أو أهل المعرفة وخزائنها ^(١) من أبواها، أي : من حيث أُلهموا، أو من حيث عُلِّموا، أو من الوسائط، وعلى الكل تأويل قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورَى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَيَوْمًا آمِنِينَ﴾ ^(٢) .

[حرمان من لم يشرب من حياض المعرفة]

وقوله : «فحرموا من شراب المعرفة بسراها، الذي يحسبه الظمئان ماء»؛ أي : حرموا من ورود حياضها، بؤرود غياضها؛ يعني حيث وردوها بأرائهم وأهوائهم، وهو الباطل، كان ذلك مانعاً لهم من ورودها من حيث أمروا به وهدوا إليه، من أخذها من أهلها وهو الحق، وما أحق المصنف بهذا لو كان يعلم بهدي الله سبحانه .

[معنى القابس على رأي المصنف تثنى]

وقوله : «بل هي قوابس مقتبسة ... إلخ» ، قوابس جمع قابس، لم يسمع جمعه على قوابس، والقابس طالب النار لا النار المطلوبة، كما أراده المصنف، ولكن الخطب سهل، لأن المراد معروف، وليس الإشكال في اللفظ، وإنما الإشكال في المعنى .

[قو المصنف تثنى : بأن ما ذكر في هذه الرسالة من عبارات كلها

تكون تبصرة للسالكين الناظرين، ... إلخ]

قال : «ذكرتها لتكون تبصرة للسلالك الناظرين، وتذكرة للإخوان المؤمنين،

(١) سورة سبأ، الآية : ١٨ .

وإن كانت شنةً للجهال والجدليين، وغيظاً لأعداء نور الحكمة واليقين، وأولياء ظلمات الشياطين المطرودين، ولكني اعتصمت بوجه الله القديم، وأوليائه من شر عداوة المعاندين، واحتجبت بملكوته العظيم، وأنواره من ظلمات أوهام المعطلين، إلهي إن افتخرتُ فيما أنعمت عليّ، وقد أمرتُ «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ»^(١)، وإن أسأتُ أو ظلمتُ نفسي فقد استغفرت، وقد قلتُ : «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا»^(٢)»^(٣).

[معارضة ومخالفة أهل زمان المصنف تتلّ في ما ذهب إليه]

أقول : قوله : «وإن كانت شنة للجهال والجدليين»؛ يشير به إلى أن ما ذكره فيها قد عارضه فيه أهل زمانه، لما في معانيها من الشناعة، لمخالفة أكثرها لما عليه كافة المسلمين، فإن كان هذا الذي ذكره هو الحق، كان رسول الله ﷺ لم يبلغ الدين إلى من اتبعه من المسلمين، ويلزم منه الرد لحكم الكتاب المبين، وإلا كان ما ذكره فيها باطلاً لمخالفته لما عليه كافة المسلمين، الذين أقرهم عليه رسول الله ﷺ، وبشّر من استقام على ذلك منهم بالجنة .

[مقصود المصنف تتلّ من نور الحكمة واليقين]

وقوله : «وغيظاً لأعداء نور الحكمة واليقين»، فيه أنّه إنّما يغيظ من لم يقدر على تزييفه وردّه بالأدلة القاطعة، وأمّا من يظهر له بطلانه بالأدلة القطعية الضرورية فإنه لا يغيظه، لأنه في الحقيقة ليس نوراً للحكمة واليقين .

وإنما يراه المصنف كذلك وليس كذلك، مثل ما ذكر في أول المشاعر؛ من

(١) سورة الضحى، الآية : ١١ .

(٢) سورة النساء، الآية : ١١٠ .

(٣) كتاب العرشية، ص ٦ .

أن العقل الكلّي وما فوقه كل الأشياء^(١)، وهذا الكلام عنده من نور الحكمة واليقين، لأن العقل عنده بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كل الأشياء بعين ما قرّره في المشاعر، وقد بيّنا هناك بطلان كلامه وأدلتّه، ويأتي في هذا الشرح عند ذكر المسألة إن شاء الله تعالى .

[كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث]

وأقول : هنا كلمة يستدلّ بها كل عارف طالب للحقّ؛ وهي كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث، والمحدث لا يكون إلّا مركباً، وقد قرّر الحكماء أن كل ممكن زوج تركيبي، وكيف لا يكون محدثاً وفوقه غيره في قوله : «العقل وما فوقه كلّ الأشياء» .

وأيضاً إن علّة العقل غير ذاته، فيجب أن يكون ذا جهتين؛ جهة من نحو علته، وجهة من نحو معلوليته؛ أي نفسه، ولا نعني بالمركب إلّا ما هو كذلك .

[المقصود من وجه الله تعالى]

وقوله : «ولكنّي اعتصمت بوجه الله القلّم»؛ يريد به أنّه احتجب عن شرّ عداوة المعاندين، وتحصّن بوجه الله القلّم، أي : بذاته القديمة، هذه طريقتهم إذا أطلقوا وجه الله يريدون به ذات الله، وبالقدم : المعنى المعروف؛ الذي هو أزل الآزال .

[مراد الشارح نكث من معنى الوجه]

ونحن إذا قلنا وجه الله فنريد به واحداً من أمور : الأول : الوجه هو المقامات، وهي من الذات؛ كالقائم من زيد، وكالشعلة المرئية في السراج من النار، وهو اسم الفاعل، ومثال الذات الفاعلة .

(١) راجع كتاب المشاعر، ص ٥٧، المشعر الأول .

الثاني : الوجه هو الفعل، وهو وجه الفاعل إلى المفعول، ووجه المفعول من الفاعل .

الثالث : الوجه هو المفعول الأول، هو الذي موادّ الأشياء كلها حصص من أشعته، وهو النور الذي تنوّرت منه الأنوار، وهو نور محمد ﷺ .

الرابع : الوجه هو عقل الكل، وهو الباب؛ أي : باب الله إلى خلقه، وباب أعمالهم إليه تعالى .

الخامس : الوجه ذمامُ الله المنيع، الذي لا يطاول ولا يحاول؛ وهو الولاية، أعني ولاية محمد وآله المعصومين عليه السلام .

السادس : الوجه قد يطلق على الذات مجازاً، كما يريد المصنف وغيره .

[مراد الشارح تذكّر من معنى القديم]

ونريد بالقدم إذا لم نرد الوجه السادس؛ هو القدم الإمكانية، فإن لم نرد به ما بلغ ستة أشهر فصاعداً، كان المراد به الدهري، وهو السبق العقلي والنفسي، أي: الجبروتي والملكوّتي، أو السرمدي، وهو وقت للوجه الأول والثاني .

وأما الوجه الثالث فقد نلحقه بالجبروتي، أي: بوقت الرابع، وأكثر ما نطلقه على الثاني لارتباطه به، والكتاب والسنة ناطقان بهذه الاطلاقات، وإرادتهما في مقامهما كلّ فيما يختصّ به.

[أقسام القديم وتعريفاته]

فالقديم الزماني : ما له ستة أشهر فصاعداً، كما قال ﷺ : «حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ»^(١) .

والقديم الدهري : ما قبل الزمان، وبعضهم يُسمّيه بالقدم بالنظر إلى فرضه قبل الزمان، حتى قال : أن القول بالحدوث الذاتي قول بقدم شيء غير الله تعالى، لزعمهم أن جميع الحوادث في الزمان .

(١) سورة يس، الآية: ٣٩ .

والقديم السرمدي : مذهب كثيرين، فإن السرمد عندهم وقت للذات البحت، وهو ما بين الأزل والأبد، أي الدوام والامتداد بينهما، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، ولذا قالوا : بقدّم المشيئة والإرادة، وإجماع أهل البيت عليه السلام على حدوثهما، وهو مذهبهم ومذهب من أخذَ عنهم، واقتدى بهم .
[الإعتصام الحقيقي عند العوام والخواص]

والمراد من الإعتصام؛ هو الاحتجاب، هذا هو المعروف عند الناس .
وأما عند الخواصّ : فالإعتصام الحقيقي؛ هو الإعتصام بذيّام الله المنيع، الذي لا يطاول ولا يحاول .

والذيّام عهد الله الذي أخذه وأكّده على خلقه، وهو ولاية الله الحق تعالى، أعني ولاية محمد وعلي وآلهما، وهي معرفة الله وتوحيده وعدله، ونبوة محمد، ومعرفته من الله، وولاية أهل بيته الطاهرين وإمامتهم، ومعرفتهم من الله تعالى ومن رسوله، ونبوة جميع الأنبياء، ومعرفتهم ولو إجمالاً من الله ومن رسوله، ومن آل رسوله صلّى الله عليه وآله؛ والإيمان بجميع ذلك، وبكتب الله التي أنزلها على رسله، وبما أوحى إلى أنبيائه وأوليائه، وبالיום الآخر، وبجميع ما أتى به محمد صلّى الله عليه وآله من أحوال الموت، والقبر والبرزخ، وأحوال قيام القائم «عجل الله فرجه وسهّل مخرجه»، وبما أخبر به هو وأهل بيته من رجعتهم وأحوالها، وبفناء الخلق، وبيعثهم وحشرهم، وبالجنة والنار، وبوجودهما الآن، وبالصراط والميزان، والحشر والنشر، والمرصاد والحساب، وتطائر الكتب، والختم على الأفواه، وإنطاق الجوارح، وبالحوض والشفاعة، للمذنبين من الموحّدين من أمة أمّة الإجابة، وغير ذلك مما نطق به الكتاب وأخبر به .

وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام شهر رمضان، وحج البيت ممن استطاع إليه سبيلاً، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال، والقيام بجميع ما فرضه الله، وسنّه رسول الله، وندب إليه من فعل أو

ترك، كل ذلك على طبق ما أراد الله تعالى به، وبينه رسوله وأوصياؤه عن الله تعالى، مؤتمناً بهم، مسلماً لهم، راداً إليهم، مقتدياً بهم، موالياً لهم، متبرئاً من أعدائهم، ومن مال إليهم، واقتدى بهم، وقدمهم على من قدمه الله ورسوله، ومن لم يتبرأ منهم في الدنيا والآخرة، آتياً بجميع أعماله مشفوعاً بالإيمان الخالص لله، البات الثابت بجميع ما أشرنا إليه مجملأً ومفصلاً، وما ذكرنا هو معنى قولنا هو محب لهم بجنانه وأركانه ولسانه .

فالقيام بذلك على حد ما حد الله تعالى، وحد رسوله وأوصياؤه؛ هو الإعتصام بذيام الله تعالى الحقيقي .

[معنى الإعتصام بالاعتماد]

وأما الإعتصام بالاعتماد والتوكل على الله، وعلى ولاية محمد وآله، أو التوكل على خصوص الولاية، كما يقع من أصحاب الفرق الذين لا يعرفون غيره، ولا يحتملون إلا الفرق والتعدد، فالصادق فيه المستقيم، بحيث لا يعتريه الريب، يجري له أثر ذلك، ويكون به محفوظاً من كل ما يكره ما دام معتصماً بالتذكر، وإن قصر في أكثر التكاليف ما لم يكن منكراً .

[معنى الإعتصام باللفظ]

وأما الإعتصام باللفظ مع إتيانه بالمنافيات فلا يكاد ينتفع به، نعم لو لاذم ذلك حصل له نوع وقاية في الجملة، بنسبة ما اعتادت به نفسه، فإذا توقى من الخلق أن يطلعوا على عوراته سترت عوراته، أو أكثرها عن عامة الناس .
وأما الخواص فتظهر لهم عوراته منكشفة، على نحو ما أشار إليه المتنبّي^(١) في

(١) المتنبّي هو : «أحمد بن الحسين، بن الحسن، بن عبد الصمد، وقيل : أحمد بن الحسين، بن مرة، بن عبد الجبار الجعفي، أبو الطيب المتنبّي، ولد سنة ثلاث وثلاث مائة، ونشأ بالكوفة، وأقام بالبادية، وتعالى الأدب، ونظر في أيام الناس، ونظم الشعر، حتى بلغ الغاية إلى أن فاق أهل عصره، ...» . [راجع : لسان الميزان، ج ١، ص ١٥٩] .

شعره، حيث يقول :

ثوبُ الرِّياءِ يشفَّ عَمَّا تَحْتَهُ فَإِذَا التَّحَفْتُ بِهِ فَإِنَّكَ عَارِي

[اعتصام المصنّف تَنَتُّلُ مِنْ أَيْ الْأَقْسَامِ؟]

واعتصام المصنّف من أيّ الأقسام، وأنت إذا عرفت الأقسام، وأردت أن تعرف الشخص من أيّ الفرق فانظر إلى يقينه، (ويقنُ المرء يعرف في عمله)^(١)، كما أشار إليه أمير المؤمنين، فإن كان قوله من قولهم، ورأيه من رأيهم، واعتقاده من اعتقادهم، فهو يميل معهم حيثما مالوا، وإن كان من مميت الدين^(٢) فهو يميل معه حيثما مال .

[هل هناك عداوة بين الشيخ الأحسائي تَنَتُّلُ واطلاً صدرًا تَنَتُّلُ؟]

واعلم أيها الناظر في كلامي إني أعتقد إني إذا قلتُ : قولاً فأني أُملي على كاتبين لا يغادران صغيرة ولا كبيرة، فلا تتوهم على أن بيني وبين المصنّف شيئاً من عداوة، أو حقد أو حسد، أو تكبر، أو شيء حداني إلى الردّ عليه غير بيان الحقّ، فإنّي أنا وأنت مسئولان، ولا تتوهم أنه كما يجوز عليه الغلط والغفلة تجوز عليّ، لأنك إذا تتبعْتَ كُتبه وجدته يميل في عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي، وعبد الكريم الجيلاني^(٣)، وابن عطاء الله^(٤) وأضرابهم .

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام : (... إن المؤمن يرى يقينه في عمله والكافر يرى إنكاره في عمله) . أصول الكافي، ج ٢، ص ٤٥، ح ١، باب : نسبة الإسلام] .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٣) الجيلاني هو : «عبد الكريم بن المرشد الجيلاني، عالم متبّع، من القرن الثالث عشر، يميل إلى العرفان والتصوف، له كتاب التحفة العلوية» . [تراجم الرجال، ج ١، ص ٣٢٢] .

(٤) ابن عطاء الله هو : «تاج الدين أبو الفضل، أحمد بن محمد، بن عبد الكريم، بن عطاء الله، الإسكندرّي الشافعي، كان جامعاً لأنواع العلوم، وكان أعجوبة زمانه، استوطن القاهرة يَعْظُ الناس ويرشدهم، توفي سنة : «٧٠٩ هـ» . [راجع الكنى والألقاب، ج ١، ص ٣٥٧] .

ويأول كلام أهل البيت عليهم السلام على كلامهم، ويحمله على مراد أعدائهم، ولا كذلك أنا، وتتبع كلامي ستجد كل قول، وكلام فيه لا يطابق صريح كلامهم، وما دلّوا عليه قد زيفته وأبطلته بأدلتهم عليهم السلام، إن افتريته فعليّ اجرامي، وأنا بريء مما تجرمون .

واسمع كلام المصنف في دعواه، حيث يقول : «إلهي إن افتخرتُ فيما انعمتَ عليّ، وقد أمرتُ ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾»^(١)، ثم اسمع ما أقول له : يا شيخ إن الله سبحانه أمر نبيه الذي قد ثبت أن الله سبحانه أنعم عليه بنور الولاية والنبوة، وصدّقه بالمعجز الباهرة، والبراهين الزاهرة، وأمّا ما سواه فلا تصل إليه نعمة من الله تعالى إلّا بتبليغ النبي صلّى الله عليه وآله وأدائه عنه تعالى، ولا يثبت المدعى شيء منها، إلّا بالأخذ عنه، والاتباع له، وال لزوم له في مأخذ النعمة المدعى ثبوهاً، فإن كان قول المدعى من قوله، واعتقاده على سبيل اعتقاده، وتحديدده على نهج تحديدده، فله أن يقول، وإلّا فلا .

وأمّا تحقيق قوله : «وإن أسأتُ أو ظلمتُ نفسي، ... إلخ»، فيحتاج إلى تطويل ولا طائل فيه فيما نحن بصددده .

[قول المصنف قدّس : بأن المسائل التي وضعها في هذه الرسالة بعضها يندرج في الإيمان بالله، ... إلخ]

قال : «وهذه المسائل المرسومة في هذه الرسالة، الموسومة بالحكمة العرشية، بعضها يندرج في الإيمان بالله، وبعضها يندرج في العلم باليوم الآخر، وهذان العلمان المشار إليهما في كثير من آيات القرآن؛ بالإيمان بالله، واليوم الآخر، هما أشرف العلوم الحقيقية، التي بها يصير الإنسان من حزب ملائكة الله المقربين، وبإنكارها وجحودها يقع في ضلال المبين، ويخرج من ربة المؤمنين، ويحجب عن

جمال ربّ العالمين، ويحشر مع الشّياطين، ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ^(١).

[سبب تسمية المصنف تَدْنُّ هذا الكتاب بهذا الاسم]

أقول : يشير «بتسميتها بالعرشيّة» إلى أنّه استوى بنور قلبه على ما أودع فيها من المسائل، فأفاد كلّ مستفيدٍ بنسبة قابليّته واستعداده من جواهر المعارف الزّواهر، أي : من الإيمان بالله، ومن العلم باليوم الآخر .

[معرفة الله الحقيقية، ومعرفة اليوم الآخر]

وهذان العلمان الذي يشير إليهما؛ يعني بالأول منهما : معرفة الله الحقيقية، التي عرفه بها أنبياءه بالبراهين القطعية، كما ذكره في آخر المشاعر^(٢).

وإنما عبّر عن هذا العلم بالإيمان؛ للإشارة إلى أنّه من مدارك القلوب، الّتي هي مقرّ اليقين والثبات الباتّ، لتجرّد هذه المدارك عن الصور النفسانية، إذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة، وذلك تناول من قول أمير المؤمنين عليه السلام : (ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان)^(٣)، فلذا عبّر عنه بالإيمان .

وفي معرفة اليوم الآخر عبّر بالعلم، لأنّ مداركّه بالصور النفسانيّة، والعلم صورة المعلوم .

[العلم الذي هو أشرف من العلمين في نظر المصنف تَدْنُّ]

وإنّما كانا أشرف العلوم لأن العلم قسمان؛ قسم يطلب لذاته، وقسم يطلب

(١) سورة المطففين، الآيتان : ١٤ - ١٥ .

(٢) كتاب المشاعر، ص ١٢٣ .

(٣) نهج البلاغة، ص ٨٠، الخطبة : ١٧٩ . عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٠٥، ح ٦٦ . بحار الأنوار، ج ٤، ص ٥٢، ح ٢٩، باب : ٥ . عيون الحكم والمواعظ، ص ٥٤٣ . ينابيع المودة لذوي القربى، ج ١، ص ٧٥، باب : ١٣ في رسوخ إيمان أمير المؤمنين عليه السلام، وقوة توكله .

لغيره، والذي يطلب لذاته هو التَّهْيَاة، فيكون لا شكَّ أشرف من الَّذِي إِنَّمَا يطلب بالعرض، أي : لغيره، والذي يطلب لغيره قد يكون يُطَلَّب له غيره، فتكون أشرفيته إضافية .

[معرفة توحيد الله تعالى على طريقة أهل الظاهر]

فمعرفة الله وتوحيده شيء واحد في الحقيقة، إذ لا يثبت أحدهما بدون الآخر، هذا في طريقة أهل الظاهر، الذين تتكرر عندهم الحقيقة الواحدة بتكرر مفاهيمها، وهي مفاهيم يأخذونها من مدلولات الألفاظ على حسب أفهامهم القاصرة، وأبصارهم الحاسرة، وهي أقوى طريق للشيطان إلى إغواء الإنسان .

[المعرفة الصحيحة لتوحيد الله تعالى]

وأما المعرفة الصحيحة؛ فمعرفة ﷻ هي توحيده، إذ ليس المراد بالتوحيد تفريده وتمييزه من غيره، إذ ليس معه غيره، بحيث لا يعرف إلَّا بإبائته من ذلك الغير، وإنما توحيده أنه هو، وليس يعرف إلَّا بهذا، فمعرفة توحيده، وتوحيده معرفته، وكذلك معرفة عدله، بل معرفة نبوة أنبيائه، وولاية أوليائه ومعرفتهم «صلى الله عليهم أجمعين» .

وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، إلى أن قال رسول الله ﷺ عن الله ﷻ، إلى أن قال تعالى : (ومن لم يشهد أن لا إله إلَّا أنا وحدي، أو شهد بذلك ولم يشهد أن محمداً عبدي ورسولي، أو شهد بذلك ولم يشهد أن علي بن أبي طالب خليفتي، أو شهد بذلك ولم يشهد أن الأئمة ولده حُجَّجِي، فقد جحد نعمتي، وصغر عظمي، وكفر بآياتي وكتبي، إن قصدي حجبته، وإن سألتني حرمتي، وإن ناداني لم أسمع نداءه، وإن دعاني لم أستجب دعاءه، وإن رجاني خيبتني، وذلك جزاؤه مني وما أنا بظلام للعبيد، ...) ^(١) .

(١) مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين، ص ١٦٧ . كمال الدين، ص ٢٤٥، ح ٣، باب :

٢٤ . كفاية الأثر، ص ١٤٣، باب : ما روي عن أمير المؤمنين في النصوص على

إشارة أي : في هذا الحديث إشارة إلى أن معرفته تعالى؛ هي معرفة مقاماته وعلاماته ومعانيه؛ أي : معاني أفعاله ﷺ، وغير ذلك مما أشار إليه (نحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلّا بسبيل معرفتنا)، لأمر المؤمنين ﷺ^(١)، إذ من لم يعرف الآية والدليل لم يعرف المدلول، لأن المدرك إنما هو الآية والدليل، فمن لم يعرف ما يدرك لم يعرف ما لا يدرك، قال أمير المؤمنين ﷺ : (وجوده إثباته، ودليله آياته)^(٢)؛ يعني وجدانه لكل من سواه، إنما هو إثباته بآياته .

[الإيمان باليوم الآخر]

وأما الإيمان باليوم الآخر، فمن لوازم الإيمان بالله، أي بوجوده وتوحيده، وعدله وتفرّده بملكه، وتوحيده بسلطانه الذي سقطت الأشياء دون بلوغ أمده، ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من ذلك أقصى نعت الناعتين، ولا تنكشف آثار تلك الدالة عليه لأكثر الخلق المكلفين إلّا يوم القيامة، وقد وعد تعالى ببيان كل ما وصف به نفسه، وصفاته وأفعاله، وما يتعلّق بذلك، وما يرتبط به، في مثل قوله تعالى : ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَى وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﷻ لِيَبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ

→...

الأئمة الاثني عشر ﷺ . قصص الأنبياء للراوندي، ص ٣٦٦ . بحار الأنوار، ج ٢٧، ص ١١٨، ح ٩٩ .

(١) بحار الأنوار، ج ٨، ص ٣٣٨، ح ١٦، باب : ٢٥ . وفي تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٣، ح ٤٨، في تفسير الآية : ٤٦ من سورة الأعراف، باختلاف كلمة : «سبيل» إلى

«سبب» .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ^(١)، فكان مستلزماً لبيان ما دعى إليه المستلزم، لبيان صدق وعده المستلزم لحاق عدله وحكمته .

[شرافة العلم بالله والعلم باليوم الآخر عن سائر العلوم الشرعية]

ولا ريب أن هذين العلمين أشرف من سائر العلوم الشرعية، سواء علّلت الأشرافية بالفرق بين المطلوب لذاته، والمطلوب لغيره، أم بكون أشرافية العلوم بأشرافية موضوعاتها، لأنهما أشرف العلوم الحقيقية على الاعتبارين، لأن العلوم التي بها يصير الإنسان من حزب ملائكة الله المقربين، مثل علم الطريقة؛ أي علم اليقين والتقوى، الموسومة بتهديب الأخلاق، وتعديل أحوال النفس، بل روى شقيق البلخي عن الصادق عليه السلام، في مصباح الشريعة، في تفسير قول النبي ﷺ : (طلب العلم فريضة على كل مسلم)^(٢)، وقول أمير المؤمنين عليه السلام : (أطلبوا العلم ولو بالصين)^(٣)، قال الصادق عليه السلام، يعني : (علم التقوى واليقين)^(٤)، والمراد به علم الأخلاق؛ أي : العلم بأخلاق الله، وآداب الروحانيين . وكذلك علم الشريعة، وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية، للعمل بأوامر الله، واجتناب نواهيه .

(١) سورة النحل، الآيتان : ٣٨ - ٣٩ .

(٢) بصائر الدرجات، ص ٢١، ح ٣، باب : ١ في العلم أن طلبه فريضة على الناس . الأمالي، ص ٣٩، ح ١، مجلس : ٤ . الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ١، ص ٤٦١، ح ٢، باب : ١ . بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٦٨، ح ١٤، باب : ٤٥ .

(٣) مصباح الشريعة، ص ١٣، باب : ٥ في العلم . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٧، ح ٢٠، باب : ٤ . عوالي اللآلي، ج ٤، ص ٧٠، ح ٣٧ . مشكاة الأنوار، ص ٢٣٩ .

بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٥، باب : ١ .

(٤) مصباح الشريعة، ص ١٣ .

وما طَلِبَ مِنَ الْعُلُومِ لِهَذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ، فَإِنَّ الْقَائِمَ بِهَذِهِ الْعُلُومِ كَمَا أُمِرَ مِنْ اقْتِرَانِهِ بِالْعَمَلِ بِمَا عَلِمَ، يَصِيرُ مِنْ حَزْبِ مَلَائِكَةِ اللَّهِ الْمُقَرَّبِينَ؛ وَهُمْ مَلَائِكَةُ الْحِجَابِ، أَعْنَى الْكَرُوبِيِّينَ، وَهُمْ حَقَائِقُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، كَمَا رَوَاهُ ابْنُ إِدْرِيسَ فِي مُسْتَطَرَفَاتِ السَّرَائِرِ، عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الْكَرُوبِيِّينَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (قَوْمٌ مِنْ شِيعَتِنَا، مِنَ الْخَلْقِ الْأَوَّلِ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ خَلْفَ الْعَرْشِ، لَوْ قَسَمَ نُورٌ وَاحِدٌ مِنْهُمْ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ لَكَفَاهُمْ .
ثُمَّ قَالَ: إِنْ مُوسَى لَمَّا سَأَلَ رَبَّهُ مَا سَأَلَ، أَمَرَ رَجُلًا مِنَ الْكَرُوبِيِّينَ فَتَجَلَّى لِلْجَبَلِ فَجَعَلَهُ دَكَّا^(١) .

[إنكار وجحود أحد العلمين يوقع في الضلال]

وقوله: «وبإنكارها وجحودها يقع في ضلال مبین»؛ يريد به أن بجحود هذه العلوم لا سيما الأشرفين يصير كذلك؛ يعني بإنكارها عن معرفة، أي: من بعد ما تبين له الهدى، لأنَّ الإنكار لا يكون إلَّا بعد المعرفة، قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾^(٣)، وكذلك الجحود إنَّما يكون بعد العلم والبيان، كما قال سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾^(٤) .

[جزاء الإنكار بعد المعرفة]

ولا شكَّ أنَّ من أنكرها بعد المعرفة، وجحدها بعد الإقرار والاستيقان؛ يقع

(١) السرائر، ج ٣، ص ٥٦٩ . تفسير الصافي، ج ٢، ص ٢٣٥، في تفسير الآية: ١٤٣ من سورة الأعراف . بحار الأنوار، ج ١٣، ص ٢٢٤، ح ١٨ . وفي بصائر الدرجات، ص ٨٢، ح ٢، نادر من الباب، باختلاف بدل كلمة: «رجلاً، واحداً» .

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٦٩ .

(٣) سورة النحل، الآية: ٨٣ .

(٤) سورة النمل، الآية: ١٤ .

في ضلالٍ مبين، ويخرج من ربة المؤمنين .

والربة -بكسر الراء - حَبْلٌ تربط به الحيوانات، وأحكام الإسلام، وحدود الإيمان، التي تجمع من دخل فيه كالعروة التي في الحبل^(١) .

والخروج عن ربة المؤمنين أو المسلمين؛ عبارة عن الخروج عن حدوده وأحكامه، فمن خرج عن ربة المؤمنين قد يبقى له إسلامه، فمن خرج عن ربة المسلمين دخل في حزب الكافرين، ويحجب عن جمال ربّ العالمين، أي : عن معرفته، ومعرفة أوليائه وطاعتهم، وعمّا يترتب على ذلك من النعيم الدائم، ويحشر مع الشياطين، أي : شياطين الإنس من أزواجه، أي : أمثاله من أبناء صنفه، وشياطين الجنّ من قرنائهم المقيضّة لمن يعيشون عن ذكر الرحمان^(٢)، وشياطين الإنس، هم الذين ران على قلوبهم، أي : غلب وغطّى بصائر قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصي، والمعاصي هي علّة الرّين وقابليّته، التي هي علّة تعلّق فعل الله سبحانه بإحداث الرّين على قلوبهم، كما قال تعالى : ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾^(٣) فإن فعلهم المعاصي بإختيارهم، هو علّة الطبع والرّين، ولهذا قال : ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٤)، فنسب تعالى الرّين على قلوبهم إلى ما كانوا يكسبون من المعاصي، وإن كان سبحانه هو الموجد له، إلّا أنه لم يكن موجداً له بمحض فعله، وخصوص محبته ورضاه، وإنما أوجده بمقتضى أفعالهم الوقحة، وأعمالهم القبيحة، كلّاً إنهم؛ أي : حقّاً إنهم عن ربهم يومئذٍ محجوبون؛ أي : يوم يقوم الناس لربّ العالمين، لمحجوبون عن ثوابه ورحمته .

(١) راجع لسان العرب، ج ١٠، ص ١١٣ .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾

. [سورة الزخرف، الآية : ٣٦] .

(٣) سورة النساء، الآية : ١٥٥ .

(٤) سورة المطففين، الآية : ١٤ .

[قول المصنف تثنئ : بأنه حان الوقت لظهور هذه الأنوار على صحائف الأذهان، ... إلخ] .

قال : «فهذا أوان الشروع في عرض هذه الأنوار على صحائف الأذهان والأفكار، والحوالة إلى كتبنا المبسوطة في إقامة الحجة والبرهان، في كلٍّ من المسائل والأنظار، إلّا إشارة خفيفة يُكتفى بها للقرائح اللطيفة، وتهتدي بها النفوس المتوقدة الشريفة، ونُورُها في مشرقين»^(١) .

[إظهار الشارح تثنئ ما في قلب المصنف تثنئ من جواهر وعلوم]

أقول : أنه يريد أن في قلبي جواهر من العلم زواهر، إلى آخر ما ذكر سابقاً، فبعد أن بينت أنها ليست من نحو ما ذكروا، وإنما هي من مشكاة النبوة والولاية، فلا يتوقف طالب النجاة والنور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده، فهنا وقت الشروع في عرض هذه الجواهر، على صحائف أذهان الطالبين، وأفكار المريدين، من حيث الفطرة، فإن الحق إذا ورد مجرداً عن الدليل، وكانت الفطرة باقية لم تغير قبلته، وأما إذا غيّرت كانت للشخص طبيعتان؛ طبيعة الفطرة، وهي صورة الحق، وطبيعة التطبع الذي غير الطبع .

والأولى : تقبل الحق بغير دليل لموافقه لها .

والثانية : تنكره .

فإذا أقام الداعي الدليل المحكم، الواقع لكلّ شبهة، فإن كانت الطبيعة لم تبلغ حدّ الملكة، بل هي في سلطان الحال، أمكن قبول الحق لبقاء مقتضى الفطرة؛ أي لم يستول التطبع على جهات النور من القلب، ولو بتكرار الدليل، ومداومة الاستدلال .

والمراد بمقتضى الفطرة؛ أن النكته البيضاء التي في القلب لم يستول عليها سواد المعاصي .

(١) . كتاب العرشية، ص ٦ .

وأما إذا كانت الطبيعة الثانية، أعني طبيعة تغيير خلق الله وتبديله، كانت طبيعة لا تطبعاً، بل كانت ملكة لا حالاً، فإنه لا يقبل الحق وإن كرّر عليه الاستدلال بالأدلة القاطعة، وهو قوله تعالى : ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(١) أي: غلب وغطى عين البصيرة، نعم هو بالفطرة الأولى يعرف الحق ويعترف به، ولا يقبله ولا يعمل به، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلماً وَعُلُوّاً﴾^(٢)، إذ لم يبق للفطرة مقتضى، لاستيلاء المعاصي بنكيتها السوداء، على نكتة الفطرة البيضاء .

وقوله : «والحوالة إلى كتبنا المبسطة، ... إلخ»؛ يريد إنه إذا توقّف الفهم بعروض الشبهة، أو عدم الاعتماد على الدليل، فهو مذكور في مثل الأسفار والشواهد الربويّة .

[هل البراهين المنطقية تفيد العلم العياني أم لا؟]

وأقول : أنما يذكر في كتبه المبسطة البراهين المنطقية، وهي لا تفيد العلم العياني كما هو المدعى، وإنما تفيد إسكات الخصم وإقناعه، على أنها إذا كانت قطعية إنما ينتفع بها مَنْ لم يغلب الرّين على قلبه، فإن الله سبحانه يقول : ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا﴾^(٣) ويقول : ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبَلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٤) بأن يغيّر ما هم عليه، وتغيير الحلقة وتبديلها قد يكون من المعاصي، وقد يكون من العلوم، فإن العلوم إذا لم تكن مستفادة من آثار أهل الحق، ورسخت في قلب المتعلم ونفسه، كانت أسوء حالاً من الأعمال السيئة، وأشدّ إضلالاً، ولهذا تجد

(١) سورة المطففين، الآية : ١٤ .

(٢) سورة النمل، الآية : ١٤ .

(٣) سورة النازعات، الآية : ٤٥ .

(٤) سورة الأنعام، الآية : ١١١ .

تعليم وتعلم الجاهل وتعلمه أقرب وأسهل من تعليم العالم وتعلمه، وهذا جارٍ فيما نحن بصدده .

فإن قلت : هذا وارد في حقك ؟ .

قلتُ : أنا راضٍ بهذا في حقِّي، ولكنِّي غير راضٍ به في حقِّ أمير المؤمنين عليه السلام، وأهل بيته الطاهرين، لأنِّي لم أقل بشيءٍ من نفسي لم يكن عنهم عليه السلام، فإذا اعترضتَ على قولي منهم عليه السلام كنتَ معترضاً عليهم، ولا كذلك كثير ممَّن يدَّعي، والشاهد على الجميع استشهاد المستدل، فإذا وجدته يستشهد بكلام زيد وعمرو، أو بكلام أمير المؤمنين عليه السلام، ويأوله إلى كلام زيد وعمرو؛ فهو ممن يأخذ عن زيد وعمرو .

وإذا وجدته يستشهد بكلام أمير المؤمنين وآله، أو بكلام زيد وعمرو، ويأوله إلى كلام أمير المؤمنين وآله عليه السلام، ومن يأخذ عنهم لا يرد الاعتراض في حقه، خصوصاً إذا كان ممن يعرف مرادهم عليه السلام من تعليمهم، ويعرف مراد خصمه، فافهم .

[المشرق الأول]

[في العلم بالله تعالى، وبصفاته وأسمائه وآياته، وفيه قواعد]

قال : «المشرق الأول : في العلم بالله وصفاته، وأسمائه وآياته، وفيه قواعد :

[القاعدة الأولى من المشرق الأول : في الوجود]

قاعدة لدنيّة : في تقسيم وإثبات أول الوجود : أن الوجود إما حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود، من عموم أو خصوص، أو حدّ أو نهاية، أو ماهية أو نقص أو عدم، وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول : لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، لكن اللازم باطل بديهة، فكذا الملزوم»^(١).

[مراد المصنف تثنؤ من كلمة مشرق في كلامه]

أقول : إنّما قال : «مشرق»؛ لأن المشرق هو جهة بدو النور، والإشراق يشير بذلك إلى أن تبيينه أشرق بتأسيس إثبات معرفة الله في قلوب المرّيدين، كما هو مدّعاؤه .

والمراد بالعلم بالله معرفته، وهي معرفة الذات، ومعرفة الصفات، بأنّها عين الذات، ومعرفة الأسماء بأنّها هي الذات المتّصفة ببعض الصفات، ومعرفة الآيات بأنّها هي الأمثال التي ضربها في خلقه لخلقها، كما قال تعالى : ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٢).

(١) كتاب العرشية، ص ١١ .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٣ .

وفي هذا المشرق قواعد؛ أي : ضوابط كليّة، لأن القاعدة في إصطلاح العلماء؛ هو الأمر الكلي المنطبق على الجزئيات، فقال : «قاعدة لدنيّة»؛ أي : لم تكن عن سماع ولا نقل، وإنما هي من الكشف المستفاد من التدبر في الآيات الآفاقية والأنفسية، وقد تقدّم ما أشرنا إليه من حال الكشف المدعى^(١)، وأنّ فيه الحقّ وفيه الباطل، وأنّ صورتني الحق والباطل متشابهتان .

[تقسيم الوجود على رأي المصنف تذكّر]

وقوله «في تقسيم» -بكسرة واحدة من غير تنوين- لأن المضاف إليه مقدر لفظاً، لأن تقسيم وإثبات المعطوف على تقسيم مضافان إلى أوّل الوجود، فيكون أوّل الوجود عنده هو محلّ التقسيم، ولا إشكال فيه على رأي المصنّف، لأن أوّل الوجود هو حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود عنده في نفس الأمر هي محلّ التقسيم، بأن يكون الخالص منه واجب الوجود، والمشوب منه بالنقائص ممكن الوجود، لما لحقه من عوارض مراتبه، ولهذا صدق إطلاق الوجود على الخالص، والمشوب بالنقائص من باب الإشتراك المعنوي .

ويكون إطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن، كإطلاق لفظ البياض على بياض القرطاس، وبياض الثوب والتراب، وليس ذلك عنده إلّا أنه حقيقة واحدة، بعض أفرادها واجب الوجود، وهو خالصها قبل تنزّلها، وبعض أفرادها ممكن الوجود، إذ بعد تنزّلها اختلط كلّ فرد منها بعوارض رتبة تنزّلها، وهذا وأمثاله هو الجواهر الزواهر، والعلم اللدنيّ، فالحكم لله العليّ الكبير .

[تقسيم الوجود على رأي الشارح تذكّر]

وأما على رأينا المستفاد من مذهب ساداتنا وموالينا عليهم السلام، أن محلّ التقسيم هو الوجود الحادث، الذي أحدثه الله بفعله، لا من شيء عند من يقول بقولنا، وعند المصنف ومن يقول بقوله .

(١) راجع الصفحة رقم (٤٢) من هذا الكتاب .

أما ما عندنا فظاهر، وأما ما عند المصنف وأتباعه، فيلزمه أن محلّ التقسيم لا يكون إلّا حادثاً؛ لأنه مكتنه ولو إجمالاً، فإن من أدرك فرداً من أفراد الحقيقة الواحدة، الصادقة على كلّ فرد لذاته من حيث هو، أي : مع قطع النظر عن عوارض الرتب اللاحقة له، فقد أدرك صرف تلك الحقيقة، وما يشيرون إليه إلّا كالخشب، فإنّ صرفه هو هذه الهيولى والصورة النوعيتان .

وما الأفراد التي لحقتها العوارض الغيرية، إلّا كالباب والسرير والصنم، فإنّ حصصها هي بعينها تلك الهيولى والصورة النوعيتان، وإتّما لحقتها عوارض مراتب تنزّلاتها، فتغايرت بالمشخصات .

والعبارة الصريحة عن مقاصدهم، أنّ الحق تعالى مادّة كلّ شيء، كما قلنا في الخشب، والصورة الموهومة هي العبد من حيث نفسه، ولهذا قال بعضهم : أنا الله بلا أنا؛ يعني أنّ الأنانية هي العبد، وهي في الحقيقة حدود خارجة عن حقيقة الحصة المحدودة .

[منزلة الضم مقام الجماعة عند ابن عربي]

واسمع قول : إمامهم ميم الدين^(١) في الفتوحات المكيّة^(٢)، نقلته من انتخاباتها للشيخ أبي حيّان الطيب الشيرازي، قال في الباب المتين وإحدى وثمانين، في معرفة منزل الضم، وإقامة الواحد مقام الجماعة، من الحضرة المحمّدية ﷺ :

صلاة العصر ليس لها نظيرٌ لضم الشمل فيها بالحبيب
هي الوسطى لأمر فيه دورٌ يحصّله على أمر عجيب
فسمّاها العصر لأنه ضم الشيء إلى شيء لا استخراج مطلوب، فضمّت ذاتُ عبدٍ مطلقٍ في عبوديته لا تشوبها ربويّة بوجهٍ من الوجوه، إلى ذاتٍ حقٍّ مطلق لا

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٢) الفتوحات المكيّة، ج ٤، ص ٤٦١، باب : ٢٨١ .

تشوبها عبودية بوجه من اسم إلهي لطلب الكون، فلما تقابلت الذاتان يمثل هذه المعاني، كان المعتصر عين الكمال للحق، والعبد كان المطلوب له وجه العصر، فإن فهمت ما أشرنا إليه فقد سعدت والقيت على مدرك الكمال فأرق فيها .
ويريد بالمعتصر من العبودية الصرفة التي هي الصورة والحدود، والهيئة الموهومة، ومن الربوبية الصرف التي المادة الوجودية، هو الإنسان الذي هو عين الكمال للحق والعبد .

[اسم الله تعالى عند عبد الكريم الجيلاني]

وقال عبد الكريم الجيلاني^(١)، في كتاب الإنسان الكامل، بعد كلام طويل في اسم الله، قال : «فاستدارة رأس الهاء إشارة إلى دوران رحي الوجود الحقي والخلقي على الإنسان، فهو في عالم المثال كالدائرة التي أشار بها إليها، فقل ما شئت إن قلت : الدائرة حق وجوفها خلق .

وإن شئت قلت : الدائرة خلق وجوفها حق، فهو حق وهو خلق .

وإن شئت قلت : الأمر فيه بالإهم، فالأمر بالإنسان دوري بين أنه مخلوق له العبودية والعجز، وبين أنه على صورة الرحمان، فله الكمال والعز، قال الله تعالى : ﴿قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾^(٢)؛ يعني أن الإنسان الكامل الذي قال فيه : ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٣)، لأنه يستحيل الخوف والحزن، وأمثال ذلك على الله، لأن الله هو الولي الحميد، وهو يحيي الموتى، وهو على كل شيء قدير؛ أي : الولي، فهو حق متصور في صورة خلقية، أو حق متحقق بمعان إلهية، فعلى كل حال وتقدير في كل مقام وتقرير، هو الجامع لو صفني النقص

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الشورى، الآية : ٩ .

(٣) سورة يونس، الآية : ٦٠ .

والكمال، والساطع في أرض كونه بنور شمس المتعال، فهو السماء والأرض، وهو الطول والعرض، وفي هذا المعنى قلت :

لِي الْمَلِكُ فِي الدَّارَيْنِ لَمْ أَرَ فِيهِمَا سِوَايَ فَأَرْجُو فَضْلَهُ أَوْ فَأَخْشَاهُ
إلى أن قال من هذه القصيدة، وهي طويلة :

وَإِنِّي رَبٌّ لِلْأَنَامِ وَسَيِّدٌ جَمِيعُ الْوَرَى اسْمٌ وَذَاتِي مَسْمَاءُ
لِي الْمَلِكُ وَالْمَلَكُوتُ جَلَّتْ سَجَّتِي لِي الْغَيْبُ وَالْجَبْرُوتُ مَنِّي مَنْشَاءُ
إلى آخر قصيدته وكلامه^(١) .

وقال أيضاً في الكتاب المذكور^(٢) :

وَمَا الْخَلْقُ فِي التَّمَثَالِ إِلَّا كَتَلْجَةٍ وَأَنْتَ لَهَا الْمَاءُ الَّذِي هُوَ نَابِعٌ
وَلَكِنْ بِذَوْبِ الثَّلَجِ يُرْفَعُ حَكْمُهُ وَيُوضَعُ حَكْمُ الْمَاءِ وَالْأَمْرُ وَاقِعٌ
وهذا أيضاً من كبار أئمته .

[هل قول المصنف تَكُنْ يطابق قول كبار أئمته وغيره أم لا؟]

وإذا تتبعنا كتب المصنف، مثل هذا الكتاب وغيره، وجدت قوله قول هؤلاء، إلّا أن عباراته واستدلالاته بطور استدلالات الحكماء، بخلاف عبارات هؤلاء، ولا شك في كون المستفاد منها اكتناه الذات، لأن الوجود عندهم حقيقة واحدة، إلّا أن الصوفيّة^(٣) عباراتهم أدلّ على مطلوبهم من عبارات المصنف، لكنّه

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ص ٣٥، باب : ٢ في الاسم مطلقاً .

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ص ٥١ .

(٣) الصوفية لها استعمالان : «الأول : أن المقصود من الصوفية هو كل من التزم بتطبيق أوامر الله تعالى، ... وابتعد عن نواحيه تعالى، من تجاف عن الدنيا والزهد فيها، وتصفية النفس ومحاسبتها، والإخلاص له تعالى .

الثاني : أن المقصود هو من يعتقد بالاتحاد ووحدة الوجود، وغير ذلك» . [نقلًا عن مفاتيح الأنوار، ج ١، ص ٦٦، باختصار] .

يصرّح في كثير من عباراته بذلك، مثل : كون الخلق منه بالسنخ، ومثل : الوجود حقيقة واحدة، صرفها واجب الوجود، ومشوبها الممكن .

[هل لفظ الوجود عند المصنف تدلّ وضع للذات أم للصفة؟]

وبيّن في المشاعر وغيره، أنّ الوجودات المشوبة بالنقائص لم يكن لذاتها؛ لأنّ ذاتها منزّهة عن ذلك، وإنّما لحقّتها لخصوص مراتب التنزل، وعلى ما هو الحقّ من أنّ محلّ التقسيم هو الوجود الممكن، إنّ اتّحاد هذه الحقيقة ليس واقعياً، وإنّما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة، فإنّ لفظ الوجود لم يوضع لذات، وإنّما وضع لصفة؛ أعني المعنى المصدري، أي الكون في الأعيان، كما قاله بعض الصوفية : من أنّ الوجود عند العوام هو الكون في الأعيان .

وأما عندنا فالوجود ما به الكون في الأعيان .

أقول : وكلام العوام حق بحسب وضع اللغة، وأما ما به الكون في الأعيان فهو الموجود، وهو حقيقة مادة الشيء، إذ بها مع تحقّقها بالمعيّنات الجنسيّة، أو النوعية، أو الشخصيّة، يتحقّق الكون في الأعيان، وهذا أظهر من الشمس لمن فتح عينيه ونظر في نفس الأمر .

وأما من غمّض عينيه، ونظر إلى من قال فإنّه يرى أنّ الوجود شيء هو جوهر، إلّا أنّه يتصوّر شيئاً غير الشيء، لأنّه لا يفهم ما يقول، ولكن تبع من يقول تبعاً لغيره، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (ذهب الناس إلى عيون كدرة، يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا، إلى عيون صافية، تجري بأمر الله، لا نفاد لها ولا نقطاع)^(١) .

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ١٨٤، ح ٩، باب : معرفة الإمام والرد إليه . بحار الأنوار، ج ٢٤، ص ٢٥٣، ح ١٤، باب : ٦٢، باختلاف بدل كلمة : «بأمر الله، بأمور» .

[إمكانية كل ممكن زوج تركيبي]

هذا وقد أجمع العقلاء من الحكماء، أن كل ممكن زوجٌ تركيبي، والمصنّف من يقول : بذلك، ويراد من هذا أنه لا يمكن إلّا بأن يكون له اعتبار من صانعه؛ وهو المادة، واعتبار من نفسه؛ وهو الصورة، والصورة عبارة عن الفصل في النوع، أو حصّة من الفصل في الشخص، والمادة عبارة عن حصّة من الجنس في النوع، أو عن حصّة من حصّة النوع في الشخص، والأجناس أي : الحصص الجنسية لا تتقوم إلّا بالفصول، وكذلك الحصص النوعية .

والمراد بعدم تقوّمها بدون الفصول، أنّها في نوعها قبل الفصل شائعة غير متعيّنة بدون المميّز، فإذا فرض أن حصّة الإنسان المادّية شائعة في الوجود الصرف، قبل تنزّلها إلى رتبة الفصل، كانت ممازجة للواجب، إذ لا يمكن تميّزها فيه، فيكون متكثرّاً أو محلاً للغير، وبعد التنزّل وتعلّق الفصل كان لها حالة التركيب، غير الحالة الأولى حالة البساطة، إذ حالة الاتصال غير حالة الانفصال، وكان للواجب الذي هو محلّها، أو كلّها، أو كليّتها، حالة غير الحالة الأولى، لأنّه قد تنزّل من ذاته شيء، سواء فرضته جزءاً أم جزئياً، أم إشراقاً أم غير ذلك، فإنّها حالة أخرى غير الأولى، ومختلف الحالات حادث اتفاقاً .

ثم إن هذه الحصّة النازلة المنحطّة مجانسة لما انحطّت عنه، ولهذا عبّر تعالى عن هذا المعنى في الإنكار على من جعل الملائكة بنات له سبحانه بقوله تعالى : ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً﴾^(١)، لأن الولد جزء من والده، ومناسب له، فقال تعالى : ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَاباً﴾^(٢)، أي : مناسبة، فيلزم على قوله وقول أتباعه : احتياجه تعالى إلى الماهية، لأنّه من جنس من لا يتقوم إلّا بها، أو أن الوجود الممكن يتقوم في عالم الأكوان، ويظهر بدون الماهية، فتبطل الكلية المتفق

(١) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

(٢) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

عليها، إن كل ممكن زوجٌ تركيبي، وهو خلاف دليل العقل، من أن الممكن لا يتكوّن إلّا ذا جهتين؛ جهة من ربّه، وجهة من نفسه، وخلاف قول الرضا عليه السلام: قال إن الله: (لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده)^(١).

وإن قال شخص: أن الواجب عليه السلام وجود بحث، لا يحتاج في قيامه إلى شيء غيره، من ماهيّة وغيرها، بخلاف الوجود الممكن.

قلنا: هذا حقّ، ولكن يلزم أن الوجودين متغايرين، لا تجمعهما حقيقة واحدة، كيف وهما على حدّ كمال المباينة، التي هي خلاف المجانسة والمماثلة، والمعاكسة والمضادة، لأن هذه النسب نسب الخلق، قال إمامنا الرضا عليه السلام: (وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه)^(٢)؛ يعني أن مثل المجانسة والسنخية، والمماثلة والمشابهة، والمعاكسة والمضادة، والمقابلة والمخالفة، نسب للخلق، فإذا ذكرت فهي حدود للخلق، وإن نسبت في التعبير إليه، كما لو قلت: هو سبحانه ليس بجسم، فإنّ النفي تحديد للجسميّة، والجسميّة وصف للخلق، ولا يوصف بشيء من ذلك، لا بنفي الجسم، ولا بالجسم، وإثما ذلك تحديد لإثبات معرفة من هو ثابت في الأذهان.

[محل التقسيم الذي يصدق عليه اسم الوجود على رأي الشارح تتخلل]

ثم اعلم أن محل التقسيم مع لحاظ التسمية، من يصدق عليه اسم الوجود، من حيث أنه «هست» كما في اللغة الفارسية، ثلاثة أنواع؛ أحدها: مثال الفاعل، واسمه، كالقائم بالنسبة إلى زيد، فإنه اسم لفاعل القيام لا لذات زيد، وإلّا لكان

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٣٩، ح ١، باب: ١٢. بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٢٩٩، ح ١، باب: ١٩.

(٢) التوحيد، ص ٣٦، ح ٢، باب: ٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٣٦، ح ٥١، باب: ١١. بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٢١، ح ٢، باب: ٤. جوامع التوحيد.

زيد أبداً قائماً، ولهذا يقال مثال الفاعل؛ أي : اسم لحدث القيام، من حيث هو محدث للقيام لا مطلقاً، وهذا هو الذي عناه الحجة «عجل الله فرجه، وسهل مخرجه» بقوله في دعاء شهر رجب : (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها، إلّا أنهم عبادك وخلقك، ...) ^(١)، وهو المسمّى بالعنوان .

وثانيها : الفعل؛ أعني المشيئة، والإرادة والإبداع، وما أشبه ذلك .

وثالثها : المفعول الأول؛ وهو عندنا هو النور الحمديّ، وهو أول فائض عن الفعل، ومن أشعته خلق الله سبحانه كلّ شيء المؤمن من نفس الشعاع، والكافر من عكس الشعاع، فالأول : آية الله العلّيا، من عرفه فقد عرف الله، لأنه وصف الله الأعلى الذي وصف به نفسه، ومن عرف الوصف عرف الموصوف .

والثاني : هو أمر الله الذي به قامت الأشياء قيام صدور، وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة إلى الكتابة .

والثالث : هو أمر الله المفعولي، الذي به قامت الأشياء قيام تحقّق، أي : قياماً ركنيّاً، وهو كالمداد بالنسبة إلى الكتابة .

وهذه الثلاثة هي التي يمكن أن تكون محلاً للتقسيم، وإن كانت إنّما جمعتها حقيقة التسمية، وإن التقسيم في كلّ شيء بحسبه، فإذا طلبتها بالتقسيم امتنعت عليك، لأنّ التقسيم إنّما يصح في الحقيقة التي تساوي أفرادها أو أجزاؤها، في ذات جهة التقسيم، لأنك تريد تقسيمها إلى أفراد ذاتية منها، ولو أردت تقسيمها من حيث التسمية صح، كأن تقول : الذي يطلق عليه اسم الوجود، ينقسم إلى ما يسمى بالمقامات، وإلى ما يسمى بالفعل، وإلى ما يسمى بالمفعول .

(١) إقبال الأعمال الحسنة، ص ١٤٥، في أدعية أيام شهر رجب . البلد الأمين،

ص ٢٥٤، في دعاء كل يوم من أيام رجب . مصباح المتعبد، ص ٥٥٦، في دعاء كل

يوم من أيام رجب .

ومثال ذلك في المحسوس قائم بالنسبة إلى زيد، هو أحد مقاماته، لأنه صفة صيغت من فعله، وأثر فعله الذي هو القيام، وحركة إحداثه للقيام، هي فعله، كالمشيئة في حق الله تعالى، وله المثل الأعلى .

والقيام هو أثر الفعل، ومتعلّقه كالحقيقة المحمدية، المسمى بالنور المحمدي .
وأما فعل المصنّف فبأن يتصوّر حقيقة بسيطة، ويقسمّها مع بساطتها إلى صرف الوجود، أي : خالصة عن الخلط، ويجعله هو الواجب تعالى، وإلى الوجودات المشوبة بالنقائص، ويجعلها وجودات الأشياء، ويبالغ في بيان الجواهر الزواهر، ويقول : بأن هذه الأعدام والنقائص لم تلحق هذه الوجودات لذواتها، لتنزّهها عن ذلك، وإنما لحقتها من عوارض مراتب تنزلها، ولهذا يمثّلونها بالثلج، وهو سبحانه كالماء، فالكسر إذ عرض للثلج لم يعرض للماء، كذلك عندهم الوجودات هي مع قطع النظر عن العوارض، هي صرف الوجود، فإذا لحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل .

[هل صحيح أن المفهوم من كلامهم أن الوجودات هي صرف الوجود؟]

فإن قلت : أن المصنّف لا يريد هذا؟ .

قلت : لك أنا إذا لم أفهم مراده، فهل كان صهره الملا محسن^(١) يفهم مراده، ويقصد قصده، لا يسعك إنكار ذلك؟ .

(١) الفيض الكاشاني هو : «المولى محمد بن الشاه مرتضى الشهير بملا محسن الفيض الكاشاني، توفي في سنة : «١٠٩١هـ»، في بلدة كاشان ودفن فيها، له تصانيف كثيرة منها : كتاب الوافي، والصافي في تفسير القرآن، والكلمات المكنونة، وقرة العيون، وغير ذلك» . [راجع في ترجمته : روضات الجنات، ج ٦، ص ٧٣ . والكنى والألقاب، ج ٣، ص ٣٩ . ولؤلؤة البحرين، ص ١٢١] .

فأقول لك : قال داماده الملا محسن في الكلمات المكنونة : « كما أن وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه، إلّا أنه بالنسبة إلينا محدث، وبالنسبة إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ قديم، كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة، والإرادة وغيرها، فإنها بعينها صفاته سبحانه، إلّا أنّها بالنسبة إلينا صفة لنا، ملحقة بنا، والحديث اللازم لنا لازم لوصفنا، وبالنسبة إليه سبحانه قديمة، لأن صفاته لازمة لذاته القديمة .

وإن شئت أن تتعلّل ذلك فأنظر إلى حياتك وتقيدها بك، فإنّك لا تجد إلّا رُوحاً تختصّ بك، وذلك هو المحدث، ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك، وذقت من حيث الشهود، أن كل حيّ في حياته كما أنت فيها، وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات، علمت أنّها بعينها هي الحياة التي قامت بالحلي، الذي قام به العالم، وهي الحياة الإلهيّة، وكذلك سائر الصفات، إلّا أن الخلائق متفاوتون فيها، بحسب تفاوت قابليّاتها، كما نبّهنا عليه غير مرّة، وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال : (كل شيء خاضع له، وكل شيء قائم به، غني كل فقير، وعز كل ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كل ملهوف) ^(١) «^(٢) .

فإذا لم يكن قوله هذا قولاً بوحدة الوجود، اجمع بين العلماء على تكفير معتقدها، فما القول بوحدة الوجود إذاً، بل هذا قول بوحدة الوجود، ووحدة الموجود، ومع هذا صرف كلام أمير المؤمنين عليه السلام، عن مراده إلى مراد الملحدّين، بأن جعل قوله : (كل شيء قائم به)؛ أي : قائم بذاته، والله يقول : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ

(١) نهج البلاغة، ص ٤٨، الخطبة : ١٠٩ . . بحار الأنوار، ج ٤، ص ٣١٧، ح ٤٣، باب :

٤ جوامع التوحيد .

(٢) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ١٣٨، كلمة فيها إشارة إلى أن

الكمالات كلها تابعة للوجود .

أَنْ تَقُومَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ^(١)، والصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، في دعائه يقول : (كُلَّ شيء سواك قام بأمرك)^(٢) .

[ما المقصود من الأمر في الآية الكريمة؟]

والمراد بالأمر : إمّا الفعلي، فكل شيء قام بفعله قيام صدور، ويصدق عليه أنه قائم بالله؛ أي : بفعله .

وإما الأمر المفعولي؛ أعني الحقيقة المحمدية، التي من شعاعها خلق مادة كل شيء، فكل شيء قائم بها قياماً ركنياً، كما هو شأن المادة، والله سبحانه أقام الأشياء بموادها، كما في الدعاء : (يَمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا)^(٣)، أي : بموادها وصُورِها، ويصدق عليه أن الأشياء قائمة به، أي : بفعله .

وكذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (غَنَى كُلَّ فَقِيرٍ)؛ يعني يمدّه بما يجبر فقره، ويتمّم نقصه، ويقوّي ضعفه، بشيء يصل إلى الفقير المحتاج، لم يكن وصل إليه قبل ذلك، ولا يجوز أن يكون ذاك المدد جزءاً من الذات القديمة تعالى ربي، بل كل شيء ممكن، من نوع المحتاج، ولو كان من ذاته لتجرّأ وتغيّرت أحواله، فيا سبحانه الله، كيف طبع على قلوبهم بأعمالهم، ﴿وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(٤)، ومع هذا فالبلية الكبرى أنّهم يقولون : هذا مذهب أئمة الهدى، وأعظم بلية تعصّب مريديهم لهم، بأنّ الحق ما قالوا .

(١) سورة الروم، الآية : ٢٥ .

(٢) مصباح المتجهد، ص ٣٠٥، دعاء يوم السبت . البلد الأمين، ص ١٤٧، دعاء آخر ليوم السبت . بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٤٨، دعاء آخر ليوم السبت .

(٣) أصول الكافي، ج ١، ص ٩١، ح ٢، باب : النسبة . التوحيد، ص ٥٧، ح ١٥، باب : التوحيد ونفي التشبيه . نور البراهين، ج ١، ص ١٥٦، ح ١٥ . بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٨٦، ح ١٨، باب : ٤ جوامع التوحيد . تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٧١٥، ح ٨٣ .

(٤) سورة الكهف، الآية : ١٠٤ .

[هل وجودات الأشياء وحقائقها قديمة أم لا؟]

ومن قولهم كما مر : أن وجودات الأشياء وحقائقها قديمة، وإنما التغيير في العوارض اللاحقة لمراتب التنزل .

[قول املا محسن تذكّر في وجودات الأشياء وحقائقها]

قول الملا محسن قبل الكلام الذي نقلنا عنه وهو طويل، قال في بيان سرّ سرّ القدر : «أن هذه الأعيان ليست أموراً خارجة عن الحقّ، بل هي نسب وشؤون ذاتية، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها، فإنها حقائق ذاتيات، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل، والتغيير والتبديل، والمزيد والنقصان .

فبهذا علم أن الحق سبحانه لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة كان أو فعلاً، أو حالاً أو غير ذلك؛ لأن أمره واحد، كما أنه واحد، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوجداني إفاضة الوجود الواحد، المنبسط على الممكنات القابلة له، الظاهرة به، والمظهرة إيّاه، متعدداً متنوعاً، مختلف الأحوال والصفات، بحسب ما اقتضته حقائقها الغير المجعولة، المتعيّنة في علم الأزل»^(١) .

أقول : قوله : «المنبسط على الممكنات»؛ غلط على مذهبه، بل ينبغي أن يقول : المنبسط على القديمت الأزليّات، سبحانه وتعالى عن مقالة المسلمين .
والحاصل وأنهم «لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا»^(٢)، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ولقد أطلت في بيان مرادهم، فعسى أن يرتدع مريدُهم .

[شرح حقيقة الوجود على رأي المصنف تذكّر]

وقوله : «أما حقيقة الوجود»؛ يعني به الوجود الذي لم يشُبْه شيء غير الوجود، من عموم يشتمل على الأشياء، والمصنف يقول : صرف الوجود بسيط

(١) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ١٥١، كلمة فيها إشارة إلى معنى

القضاء والقدر وسر القدر وسر سره .

(٢) سورة المجادلة، الآية : ٢ .

الحقيقة، وبسيطة الحقيقة كل الأشياء، فأَيَّ عموم انتفى عَمَّن هو كل شيء، أو خصوص يفيد التحديد بكل أنواعه، أو حدٌ يتركب من جنس وفصل، فأَيَّ حدٌ انتفى عَمَّن هو شيء لا يسلب عنه شيء، كما ذكره في برهانه على أن بسيط الحقيقة كل الأشياء .

فإن قوله : «شيء»؛ جنس تحته شيء، يسلب عنه شيء، وشيء لا يسلب عنه شيء، وهذا حدٌ تام قد اشتمل في جنس، وهو شيء وفصل، وهو لا يُسَلَب عنه شيء أو نهاية، بأن ينتهي إليه شيء، وأَيُّ نهاية انتفت عمن انتهت إليه جميع الأشياء أو ماهية؛ يعني مغايرة للوجود، وإلا فلا ماهية لشيء من الخلق إلا آية لماهيته سبحانه، لكن قلنا : أن المخلوق له وجود وماهية، لأنه لا بد له من اعتبار من صانعه، وهو جهة وجوده؛ أي : مادته المحدث لا من شيء، ومن اعتبار من نفسه، وهو جهة ماهيته وإيتيته، أي : صورته المحدث من نفس مادته من حيث هي .

وأما الخالق فهو هو، فوجوده هو ماهيته بلا مغايرة، لا في الذهن ولا في الخارج، ولا في نفس الأمر، لا فرضاً ولا اعتباراً أو نقصاً، بأن يحتمل زيادة فيما هو كمال أو عدم، بأن يفقد ما يصح عليه، ولكن لو بنينا على مذهب المصنف وأتباعه، قلنا : إفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات، هل هو كمال في حقه تعالى أم نقص، فإن كان كمالاً كان فاقداً لكمال قبل الإفاضة، وإن كان مفيضاً في الأزل كانت الموجودات غيبها، وشهادتها جواهرها، وأعراضها أزلية .

وإن كان نقصاً في حقه، فإن كانت الإفاضة في الأزل شائبه نقص لذاته، فلم يكن صرف الوجود، وإن كانت بعد الأزل ساوى الوجودات الممكنة، لأنها عند المصنف وأتباعه لم يلحقها النقص لذاتها، وإنما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها، فيكون الواجب كذلك، فلم يكن لتقسيمه مُحَصَّل ولا فائدة .

ثم فرّع على تقسيمه، فقال على نحو الاستدلال، فنقول : لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، لكن اللازم باطل بديهية، فكذا الملزوم .

[بطلان اللزم والملزوم على قول المصنف تثنؤ]

وأقول : بطلان اللزم والملزوم على مراده بديهية لا شك فيه، إلّا أنّه يرد عليه إشكال؛ وهو أنّ شرط صحة الشّكل أن يوصل بمعلومات إلى مجهول، وهذا أوصل إلى ما هو أظهر من معلوماته، لأن الوجودات عنده قبل لحوق العوارض من صرف الوجود، فهي باقية على الصرافة لذاقتها، وإن التغير لاحق للمراتب، فيصير كلامه مثل قولك : لو لم يكن زيد موجوداً، لم يكن زيد موجوداً، مع أنّ العوارض إن كانت أشياء فهي من الوجودات، وإلّا فلم يلحق الوجودات شيء، وكذلك مراتب التنزل والوجودات صرف الوجود، أو صرف الوجود هو الوجودات .

[قول المصنف تثنؤ : في بيان اللزم والملزوم... إلخ]

قال : «أما بيان اللزم فلأن غير حقيقة الوجود، إمّا ماهية من الماهيات، أو وجود خاص مشوب بعدم أو قصور، وكل ماهية غير الوجود، فهي بالوجود موجودة لا بنفسها، كيف ولو أخذت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها نفسها، فضلاً عن أن تكون موجودة، لأن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده، وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود، وخصوصية أخرى، وكل خصوصية غير الوجود، فهو عدم أو عديمي، وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر إليه، والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله، وإن دخل في حده ومفهومه، وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهية، أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية، فهو فرع على وجود ذلك الشيء، والكلام عائد إليه فيه، أو ينتهي إلى وجود بحث لا يشوبه شيء»^(١) .

[استغراب الشارح تَثْنُ في معنى الوجود عند المصنف تَثْنُ]

أقول : قوله : «أما بيان لزوم فلأن غير حقيقة الوجود، ... إلخ»؛ فيه أولاً أنّ هذه الدعاوى من قوله : «وجود»، فكثيراً ما أقول : ما معنى وجود، فشيء لا يقول : به أحدٌ إلّا أحد رجلين؛ إمّا ناطق بما لا يعقله ولا يتوهمه، إذ لا معنى لوجود إلّا حصول وثبوت، ولكنه سمع هذا الكلام يدور على الألسن، فعنى بقوله: وجود ما فهم من كلامهم، فهو يعني المفهوم الذي حصّله من ألفاظهم، فيتوهمه شيئاً، وليس في الحقيقة شيئاً إلّا المعنى الصفيّ الذي يوصف به الثابت، ولا تستغرب كلامي من ملاحظة أنه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا يفهمون، فإني أقول لك : ليس كلّ الخلق كذلك، بل كثير منهم أنكره، وكثير قالوا : هو معنى اعتباري، وكثير قال : هو المادّة، ومن قال : هو المادّة لا يريد أن لفظ الوجود موضوع عليها، بل لأن الحكماء المتقدمين، الآخذين عن الأنبياء ﷺ، عبّروا عنها باعتبار معنى «هست» في الفارسيّة، فقالوا : في التعبير تبعاً لتعبيرهم، وهذه آثار أهل الهدى محمد وآله ﷺ، وأخبارهم في جميع خطاباتهم ومحاوراتهم، ما نطق أحد منهم بهذا اللفظ، مريداً ما أراد هؤلاء قطّ، مع أن ظاهر كلام أمير المؤمنين عليه السلام، أنه أراد بالوجود هو الكون في الأعيان، وهو المعنى المعروف بين الناس، وذلك في قوله عليه السلام، لمن سأله يوم الجمل، فقال : أتقول إن الله واحد؟ .

قال : (يا أعرابي إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام، -إلى أن قال عليه السلام- : وأما الوجهان اللذان يشبان فيه؛ فقول القائل : هو واحد ليس له في الأشياء شبيه كذلك ربنا .

وقول القائل : أنه ﷻ ربنا أحدي المعنى؛ يعني به أنه لا ينقسم في وجود، ولا عقل، ولا وهم، كذلك ربنا ﷻ^(١) .

(١) الخصال، ص ٢، ح ١، باب : الواحد . نور البراهين، ج ١، ص ٢٢٥، ح ٣، باب : ٣ .

[شرح معنى الوجود في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام]

والمراد بقوله عليه السلام : (في وجود)؛ يعني في الخارج، (ولا عقل)؛ يعني في التصوّر والتعقل، (ولا وهم)؛ يعني في الفرض والاعتبار، وهو ظاهر في المدعى من أنّه عليه السلام أراد بالوجود الخارج؛ يعني الكون في الأعيان، لأنه هو المعروف في الوضع العربي، لكنّ الناس طريقتهم جارية في متابعة بعضهم بعضاً، من غير تأمل ولا تدبّر فيما سمعوا، وما هذا بعجب بعد قول الله : ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١)، ولكن أكثرهم لا يعقلون، ولكن أكثرهم يجهلون ولا يفقهون، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^(٢)، حتّى أنهم بالغوا في تخصيص هذا المعنى، حتّى أن المصنف في كثير من كتبه، منها المشاعر؛ أنكر أن تكون لله سبحانه ماهية، وإنّما هو وجود بلا ماهية، ولو فهم ما تكلم به لظهر له أنّه تعالى ماهية ولا وجود له بالمعنى الذي عني هو وأتباعه .

وإنّما وجوده الذي يعرفه العباد ما بيّنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : (وجوده إثباته، ودليله آياته)^(٣) .

وإذا سلّمنا التسمية، فكيف نسلم أن ما يعني به في حق الحق تعالى، هو ما يعني به في حق الخلق، حتى يقال : فيهما على حقيقة واحدة، لا فرق بينهما في نفس الأمر وفي الخارج، إلّا أن الخالص منه حق، والمشوب منه خلق، مع أن الشوب لم يلحق المشوب لذاته، ولا يستحق العالم المشهور، أن يعرض كلامه هذا على العلماء والعارفين، بل والجاهلين .

→...

بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٠٦، ح ١، باب : ٦. تفسير نور الثقلين، ج ٤، ص ٤٧٥ .

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٧ .

(٢) سورة الفرقان، الآية : ٤٤ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

وأما رجل يتكلم معهم، فيتكلم بألفاظهم ومعانيهم، كما كنت أتكلم به، وأنا أعني المادة، أو المعنى العام، أو المصدرى، أو النسبي .

[إنكار المصنف تَدُلُّ بأن تكون له ماهية، وإنما هو وجود بلا ماهية]

وقوله : «فلأن غير الوجود إما ماهية من الماهيات»؛ فنقول عليه : قد ذكرنا في سائر كتبنا ورسائلنا؛ أن الوجود له معنيان؛ وكذلك الماهية، فمرة يطلقان في الخلق الأول، الذي هو المادة والصورة النوعيتان، أو الجنسيتان، فنعني بالوجود المادة، ونعني بالماهية هو الصورة .

ومرة يطلقان في الخلق الثاني؛ أي : الشخصي، فنعني بوجود زيد كونه أثر فعل الله، ونور الله، وصنع الله، وهو بهذا اللحاظ يعرف به الله، لأن الأثر يدل على المؤثر، والنور يدل على المنير، والصنع يدل على الصانع، ومنه قول أمير المؤمنين عليه السلام : (اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ)^(١)، قال الصادق عليه السلام، يعني : (بنوره الذي خلق منه) .

ونعني بماهية زيد أنه هو، وبهذا اللحاظ لا يعرف به الله، لأن الله تعالى لا يعرف بهوية زيد .

[مراد الشارح تَدُلُّ من الوجود والماهية بالمعنى الأول والثاني]

فإذا قلنا : الوجود أو الماهية بالمعنى الأول، نريد به ما نطلقه في الخلق الأول .
وإذا قلنا : الوجود والماهية بالمعنى الثاني؛ نريد به ما نطلقه في الخلق الثاني،

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٢١٨، ح ٤، باب ، باب : أن المتوسمين الذين ذكرهم الله تعالى في كتابه هم الأئمة عليهم السلام . تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٦٧، ح ٢٨، في تفسير معنى الآية : ٧٥ من سورة الحجر . الاختصاص، ص ٣٠٦ . تفسير البرهان، ج ٤، ص ٤٠٨، ح ١٠، في تفسير معنى الآية : ٧٥ من سورة الحجر . مستدرك الوسائل، ج ٨، ص ٣٤٠، ح ١، باب : ١٩ في استحباب توقي فراصة المؤمن .

فلا تغفل عن هذا في كل موضع .

فقول المصنف : «إِذَا مَاهِيَةٌ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ»، ما يُريد بالماهية؟، فَإِنْ أَرَادَ بِهَا شَيْئاً، فما معنى شيءٍ ليس بـوجود، وإن لم يكن شيئاً، فالعبارة عنها غلط .

[مراد القوم من الوجود والماهية]

ولكنّ القوم اختلط عليهم الأمر، وعميت عليهم المناهج؛ لأنهم يريدون أنّ الماهيات أشياء لازمة للذات في الأزل، فهي ثابتة، فإذا أشرق نور الوجود عليها ظهرت، ويتخيّلونه شيئاً، كالنور إذا أشرق على الألوان الثابتة في المكان المظلم ظهرت، ولهذا يقول : فهي بالوجود موجودة لا بنفسها، فنقول : إذا كانت في علمه الذي هو ذاته، كيف لا تظهر أليس الوجود الحق نوراً، بل لا تظهر حتّى يشرق عليها نوراً، ثم إذا أشرق عليها النور وظهرت، هل نزلت عن رتبها، فتكون قبل إيجادها أشرف منها بعد إيجادها، أم بقيت بعد الإيجاد في محلّها من الذّات، فتكون ذاته محلاً للأغيار، أم هي ذاته، أم من ذاته، فهي وجود، أم النازل بالإيجاد مثالها، والحقيقة لم تنزل، ما ندري ما يفعل هو وأتباعه، مع أنّهم يجعلونها عين الوجود، وغير الوجود في مثل كلامه هذا، وذلك أنّهم يرون أنّ الوجودات بذاتها واجبة، والماهية بذاتها واجبة .

ومعنى كونهما ممكنين؛ أن يجعل سبحانه الماهية الغير المجعولة متّصفة بالوجود الغير المجعول، فإذا قرن بين الأزليّين حصل ممكن، تأمّل بعين البصيرة والإنصاف، هل هذا قول موحد، بل هذا قول مسلم .

[مراد اطلاق محسن تثبُّت من الوجود والماهية]

وأريد أذكر لك كلامهم في هذا، فإنه صريح فيما قلت، وإن كان طويلاً، قال الملا محسن^(١) في الكلمات المكنونة، بعد أن ذكر أن الماهية ليست يجعل

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

جاعل، وكذلك الوجود، -إلى أن قال- : «بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود؛ بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل إتصافها موجوداً متحققاً في الخارج، فإن الصَّبَاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً، فإنه لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متَّصِفاً بالصبغ في الخارج، لا أن يجعل إتصافه به موجوداً في الخارج، فليست الماهيات في أنفسها مجعولة، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة، والوجودات من حيث تعييناتها وخصوصياتها مجعولة، وذلك لأن الإمكان إنما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن والتخصّص، لا من حيث الحقيقة والذات، فإنه واجب من هذه الحيثية .

فالوجود وجود أزلاً وأبداً، والماهية ماهية أزلاً وأبداً، غير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم، بل إنما وجودها بالعرض، وتبعية الوجود لا بالذات، ولهذا لا يسمى وجوداً، بل ثبوتاً .
ومن هنا يعلم أن الماهيات عين الوجود والحقيقة، وإن كانت غيره بالاعتبار»^(١)، انتهى ما أردت نقله من كلامه .

فبالله عليك أنا أقدر آتي بكلام ردّ وتقبيح أعظم من تقبيحهم في كلامهم، وبالله عليك هل زدتُ في وصفهم بالعدول عن الحق، على ما سمعت من كلامهم، مع أن الملا محسن في كتابه قرّة العيون قال : «اعلموا إخواني هداكم الله، كما هداني ما اهتديت إلّا بنور الثقلين، وما اقتديت إلّا بالأئمة المصطفين، وبرئت إلى الله مما سوى هدى الله، فإن الهدى هدى الله، نه متكلم، ونه متفلسف، نه متصوّف، ونه متكلّف بلکه مقلّد قرآن وحديث بیغمیرم، وتابع أهل بیت»^(٢) .

(١) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ٤١، كلمة بما يجمع بين نسبة

المجعولة إلى الماهية ونسبتها إلى الوجود ونفيها عنهما .

(٢) قرّة العيون في المعارف والحكم، ص ٣٣٢ .

ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح، ما هو سخن العيون، فبالله عليك هل يدل شيء من القرآن، أو من أحاديث النبي ﷺ على شيء مما ذكر، بل الكتاب والسنة ييران إلى الله من كلامه الفاسد، واعتقاده الكاسد .

والحاصل؛ أنا إذا نقلت كلاماً لهم، ما يظهر لكل ناظر بطلانه، إلّا بأن أُبينه كلمة كلمة، ولا يسع المقام، ولكني إذا أوردته فمن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية، يظهر له ما خفي على مُريديهم .

ثم إذا كان عندهم الماهية عين الوجود، وإتّما التغاير بالمفهوم كما سمعتَ من قول الملا محسن : «إن الماهيات عين الوجود والحقيقة، وإن كانت غيره بالاعتبار»، فالمصنف بنى تقسيمه على الاعتبار، أم على الحقيقة، فإن كان على الحقيقة بطل أصل تقسيمه الذي جعله برهانه ودليله، وإن كان على الاعتبار سقط دليله من عين الاعتبار، لأنه يريد غير الوجود الصرف .

والماهية كما سمعتَ عين الوجود، وهو حق، إلّا أن يريد بالوجود أحد الأعراض؛ كالمصدرى، أو العام، أو النسبي، أو الرابطي، فإن الماهيات غيرها في الأنظار القشرية، وأمّا في النظر الذي هو من نور الله، فكل شيء ماهية بنسبة رتبته من التحقق والثبوت، وكذلك الوجود الخاص المشوب بعدم أو قصور، فإن الوجودات عندهم من حيث الحقيقة والذات واجبة، فلا يصح في الحقيقة أن تكون الماهيات والوجودات المشوبة غير الوجود، كيف لا وهي عنده أزليّة أبدية غير مجعولة، بل هي في ذاتها أشياء متحققة، فما معنى الوجود غير هذا .

[بطلان قول المصنف تنكّر في تقسيم الوجود والماهية]

وقوله : «وكل ماهية غير الوجود، فهي بالوجود موجودة»؛ فيه أن الماهية إذا كانت عين الوجود كما سمعتَ من كلام داماده، وأنها أشياء ثابتة غير مجعولة بالذات، فما معنى كونها موجودة بالوجود، وإنما تكون موجودة بالوجود إذا لم تكن شيئاً، ثم كانت بالوجود شيئاً .

وأيضاً قد قدّمنا كلاماً كثيراً، في شأن هذا الوجود المدعى .

ونقول أيضاً : إذا رجعت إلى فطرتك وفهمك، وقطعت نظرك عن كل ما قالوا، وجدت بالبديهة أن معنى كون الشيء موجوداً، أنه «هست»، ومعنى أوجده الله تعالى؛ يعني خلقه وأحدثه، ولم يكن قبل ذلك شيئاً، كما قال تعالى : ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾^(١)؛ يعني اخترعه .

[اجماع العلماء والحكماء على أن الإنسان حيوان ناطق حد حقيقي تام]

والمراد به مثلاً زيد، فإنه لم يكن شيئاً ثم أحدثه سبحانه، والمحدث هو الحيوان الناطق، وأين حقيقته التي يسموها بالوجود، هل تجد شيئاً غير الحيوان الناطق، ولهذا أجمع العقلاء من العلماء والحكماء، أن قولك : الإنسان حيوان ناطق، حد حقيقي تام، جامع لجميع ذاتيات الإنسان، فلو كان الوجود حقيقة الإنسان، وهو غير الحيوان الناطق، لما كان حداً تاماً، لكن لما كان المخلوق قبل الخلق معدوماً، كان بعد الخلق غير معدوم بل هو موجود، فيقال : أوجده الله ﷻ بعد العدم . ويرجع معنى الوجود إلى واحد من المعنى المصدرى، أو العام، أو النسبي، أو الرابطي، وكلها من العام بمعنى «هست» كما في الفارسية .

والمصنف الذي يبالغ في الوجود، وأنه شيء غير هذه، لأنه أصل الموجود، وهذه صفات الموجود، ويتكلف التكاليف التامة، ما يخرج في جميع عباراته عن واحد من هذه، وإن لم يرده حيث لا يقدر على غيرها، إذ ليس غيرها، وأنت إذا تتبعت كلماته، وجدتها كلها تدور على أحد تلك الأربعة، فتعرف ذلك بما إذا قابل ما ذكره بضده، ومعلوم أن كل شيء إذا لم يوجد لم يكن موجوداً، وإنما يكون موجوداً بالوجود، أي : إذا كان موجوداً لا أن الوجود شيء تخلق به الأشياء، قائم بها، أو قائمة به، إلّا موادها وصورها، وهما صدرًا عن إحداث الله

تعالى لهما بفعله وإيجاده، وبه كان الوجود كون صدور، ونحن نعبر عن المادة بالوجود الموصوفي، وعن الصورة بالوجود الصفتي .

[معنى كون الشيء موجوداً]

وقوله : «فهى بالوجود موجودة لا بنفسها»؛ يريد به أنها كانت ثابتة في العلم الأزلي، فأشرق عليها نور الوجود؛ كالأواني في المكان المظلم، إذا أشرق عليها نور ظهرت، وكانت قبل الإشراق ثابتة غير ظاهرة، وأنت إذا نظرت في ذلك النور المظهر للأواني وجدته لا تأثير له في إيجاد الأواني، إذ هى موجودة قبل إشراقه، وهذا مرادهم، وقد سمعت ما مثل به الملامح من الثوب والصبغ، وعلى ما قالوا، لا تكون الماهيات بالوجود موجودة، نعم هى به ظاهرة، وعلى هذا لم يكن الوجود حقيقة، وإنما هو عرض من سائر الأعراض .

والحقيقة إنما هى الماهية، فأنظر إلى هذا التناقض والاضطراب في كلامهم واعتقادهم، ونحن نقول : كما قالت أئمتنا عليهم السلام : أن الماهيات قبل الإيجاد لم تكن شيئاً؛ لا موجودة، ولا مذكورة، ولا معلومة، بل كان الله وحده سبحانه ولا شيء معه، ولا يعلم أن معه شيئاً، كما قال الصادق عليه السلام : (لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور)^(١) .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) أصول الكافي، ج ١، ص ١٠٧، ح ١، باب : صفات الذات . التوحيد، ص ١٣٩، ح ١، باب : ١١ صفات الذات وصفات الفعل . الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ١، ص ١٤٢، ح ٣، باب : ١٢ . تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٣٨، ح ٣٣، وفي بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ١٦١، ح ٩٦، باب : ١ حدوث العالم وبدء خلقه، هذه العبارة «وكان المعلوم» غير موجودة .

ثم أنه ﷻ أمكن الممكنات على وجه كلي، لا يتناهى في الكلي والجزئي، مثل الجزئي على وجه كلي، إمكان زيد، فإنه يمكن أن يكون عمروً وأرضاً، وسماً وبراً، وبحراً وحيواناً، ونباتاً وجماداً، وجنة وناراً، ونبياً وكافراً، وملكاً وشيطاناً، وماء وهواء، ومعنى وعيناً، وجوهرراً وعرضاً، وغير ذلك إلى ما لا نهاية له .

فإذا أوجده زيداً، وهو فرد من تلك الأفراد الغير المنتهية، بقي ما سواه على حكم الإمكان في مشيئته تعالى، فإذا شاء غيّر زيداً إلى ما شاء مما لا يتناهى، وإن شاء أخرج من إمكانات زيد ما شاء، مع بقاء زيد، وهو سبحانه على كل شيء قدير، فكانت تلك الممكنات خزانته التي لا تفتن، ينفق منها كيف يشاء .
ومنها إيجاد كل شيء، ومنها إمداد كل شيء، وهي علمه الإمكانى، الذي لا يحيطون بشيء منه إلّا بما شاء^(١)؛ أي : بما كوّنّه منها .

[ما هي خزانة الممكنات الكلية، وخزانة المكونات؟]

فالأولى : خزانة الممكنات الكلية التي لا تنهاى أبداً، وهي طبق مشيئته الإمكانية، لا يكون شيء منها زائداً على الإمكانات، فتتعلق بواجب، أو بممتنع، أو بغير شيء، ولا يكون شيء من الإمكانات زائداً عليها، بحيث لا يمكن أن تتعلّق به مشيئة، بل هي طبقها، فالمشيئة آدم الأكبر الأول، والإمكانات حواء، ووقتها السرمد، وكل واحد من الثلاثة طبق الآخر، ومساق له .

والثانية : خزانة المكونات، وهي طبق المشيئة الكونية، والمشيئة الكونية هي المشيئة الإمكانية، وإنما اختلف الاسم باعتبار المتعلق، ووقتها السرمد؛ لأنها هي الأول، ووقت متعلقها المقيد الدهر للعقول أوله، وللنفوس أوسطه، وللمواد

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ . [سورة البقرة،

آخره، وللأجسام الزمان أعلاه لمحدّد الجهات، وأوسطه للسموات، وأسفله للجمادات والنباتات .

وأول متعلّقها الحقيقة الحمديّة ﷺ، ووقتها وجهه الأعلى من السرمد، ووجهه الأسفل من الدهر، فهو برزخ بين عالم الأمر وعالم الخلق، وكذلك عالم المثال برزخ بين المجردات والجسمانيات، ووقته كذلك وجهته الأعلى من الدهر، ووجهته الأسفل من الزمان .

وإنما أشير إلى هذه النبذة وأمثالها، وإن لم يكن في الظاهر لها تعلّق بكلام المصنف، لأني ما أريد خصوص شرح كلامه، وإنما أريد إثبات الإشارة والهداية إلى حكمة أئمة الهدى ﷺ واعتقادهم، فإذا مرّ شيء له تعلّق ما في الباطن بشيء من حكمتهم ﷺ، ذكرت نبذة منه، فافهم .

فقولنا : تبعاً لقول موالينا وأئمتنا : أن الماهيات لم تكن قبل الإيجاد شيئاً، لا موجوداً ولا ممكناً، ولا مكوّناً، ولا كائناً، ولا مذكوراً ولا معلوماً، فلمّا أمكن الإمكانات كانت موجودة بالوجود الإمكانى، معلومة مذكورة بالعلم الإمكانى، الذي لا يحيطون بشيء منه، فإذا شاء تكوينها كوّنّها، فكانت معلومة له تعالى أيضاً بالعلم الكونى، وكانت معلومة لأوليائه الذين أشهدهم خلقها حين كوّنّها بمشهد منهم ﷺ، فإن أردنا منها المعنى الأول من الاطلاق في الخلق الأول كما ذكرنا، كانت مكوّنة بعد تكوين الوجود بسبعين سنة، لأنّها حينئذ هي الصورة، والوجود هي المادّة النوعيتان، والفعل المتعلّق بها في إحداثها، صفة للفعل المتعلق بالوجود في إحداثه .

وإن أردنا منها المعنى الثانى، كانت هي الشيء، وهي الوجود، وهي المخلوقة في رتبتهأ أولاً وبالذات، والوجود في هذا؛ أعني المعنى الثانى من الاطلاق في الخلق الثانى، هي بلحاظ أنه نور الله، وأثر فعل الله، وصنع الله كما تقدم .

فقول المصنّف : «ولو أخذت نفسها مجردة عن الوجود، لم تكن نفسُها نفسَها، ... إلخ»؛ فيه أمّا على قولنا : فقد سمعتَ حكمها، خصوصاً على المعنى

الثاني، فإنها هي الشيء، والوجود إن كان غير الإيجاد؛ أي : الإحداث فهو عرض كما سمعت، أنه حينئذٍ من أحد الأربعة، لا مناص عنه، وإن كان هو الإيجاد فهو الفعل، وهو كحركة يد الكاتب، تحدث بها الكتابة، ولا تكون منها، وإنما هي من المداد .

وأما على قوله؛ فإذا كانت هي الأعيان الثابتة، الغير المجعولة قبل الوجود، وهي عين الوجود والحقيقة، وهي الصور العلمية، وهي غير مجعولة قبل وصفها بالوجود وبعده، فإنها إذا أُخِذَتْ مجردة عن الوجود فهي هي، لأنها عنده كائنة في الأزل، بغير تكوين ولا جعل، فلو لم تكن متحققّة قبل وصفها بالوجود الذي يريده، لم يصح أن يقال : أنها في علمه الذي هو ذاته ثابتة، وأنها عين الوجود، وأنها صور علمية، وأنها كائنة بغير جعل؛ لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده .

[مقصود المصنف تبيين من الوجودات المشوبة]

وقوله : «وذلك الوجود»؛ يعني الوجودات المشوبة، إن كان غير حقيقة الوجود، يعني صرف الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود، يعني أن تلك الحصّة من الوجود من حيث هو، أي : مُبرّأة عن النقائص والأعدام لذاتها، فإنها من حيث الذات والحقيقة واجب، كما تقدم في كلام الملا محسن^(١) .

ومن خصوصية أخرى، أي : مركب منهما، وكلّ خصوصية غير الوجود، فهو عدم أو عدمي، وهذا منتقض بكون الخصوصية من الواجب، وذلك لأنّ ذلك إما من الوجودات، أو من الماهيات، والوجودات قد برّأ ذاتها عن النقائص والأعدام، والماهيات ليست مختصة بماهيات الإنسان أو الحيوانات، بل المراد بها ماهيات الأشياء، جواهرها وأعراضها، إذ هي صور المعلومات كلها، وقد تقدم في كلامهم أنها عين الوجود والحقيقة، فيكون الجزءان من المركب من الوجود

والحقيقة، فأين العدم؛ لأن الوجود ليس بمجوعول، والماهية ليست بمجوعولة، ولم يكن في المركب شيء مجوعول، إلّا جعل الموضوع متّصفاً بالمحمول، والموضوع عند المصنف في الخارج الوجود، وفي الذهن الماهية .

وصريح كلام داماده في الكلمات المكنونة؛ أن الموضوع هو الماهية، لأنّ جعلها متصفة بالوجود عبارة عن حمل الوجود عليها، وعنده أنها ليست في نفسها مجعولة، وكذا الوجود، وإنما يتعلق بها الإمكان من جهة الاتصاف، ويتعلّق بالوجود من جهة التعيّن والتخصيص .

فالجعل إنما لحق التركيب، والتركيب ماهية أيضاً، فلا جعل في الحقيقة، ولهذا قال شاعرهم :

اللَّهُ رَبِّي خَالِقٌ وبريق خَلْقِي خُلْبُ

يعني ليس له حقيقة، وإنما هو موهوم، وإن قال : بعدمية التركيب، فقد قال: والعدم لا دخل له في موجودية الشيء، والوجود والماهية في أنفسهما عين الوجود والحقيقة، كما قالوا، فمن أين يجيء العدم لما يجعله غير الوجود، وهو يردّه في الحقيقة إلى الوجود، ولكن يقول الشاعر :

كم ذا تموه بالشعبين والعلم والأمر أوضح من نار على علم
أراك تسأل عن نجد وأنت بها وعن قمامة هذا فعل متهم

فأقول : للمصنف كما أقول لداماده : قل أنا الله ولا تخف، فإنك بالتصريح

تستريح وتريح .

[كيف يكون الواجب مركباً ومشوباً، وعدماً وعدميةاً؟]

[وقوله] : «فهو عدم أو عديم؛ أي : ظلّ موهوم، أو اعتباري فرضي، أو

مبحث الأصل»؛ فيه ما ذكره من أن مراده بغير حقيقة الوجود، هي الوجودات المشوبة، والماهيات الثابتة، وهم قد نصّوا على أن الوجودات المشوبة، إنّما يتعلق بها الإمكان من حيث التعيّن والتخصّص، لا من حيث الحقيقة والذات، فإنه واجب من هذه الحيثية؛ بمعنى أن وجود زيد قبل تعيّن وتخصّصه بزيد هو واجب،

وإنما تعلق به الإمكان لتعينه وتخصّصه بزيد .

وأما من حيث ذاته، فإنه واجب، فإن كان يريد أنه عدم، يعني لم يستعين بزيد، أو أن أصل ما تعين بزيد عدم، فهو بحث الأصل، فهو باطل؛ لأن عدم الاختصاص لا يجعله عدماً أو عدمياً، لأنه لذاته واجب، وإن كان من حيث التركيب ممكناً، وهم يقولون : الوجود وجود أزلاً وأبدًا، فإنه إذا كان مشوباً مركباً ليس وجوداً أزلاً وأبدًا، ثم كيف يكون الواجب مركباً ومشوباً، ويكون عدماً وعدمياً، وكيف يقبل الوجوب حالات متغيرة متبدلة، وكذا الكلام في الماهيات بالطريق الأولى .

فالأولى للمصنف أن يأتي بعبارة غير هذه، فيقول : إن كان الوجود قديماً واجب الوجود؛ فهو الحق تعالى، وإن كان غيره فهو حادث ممكن الوجود، ويستريح من هذا الخطب القبيح، من العاقل في الدنيا والآخرة .

[هل جميع المركبات متأخرة عن بسائطها أم لا؟]

وقوله : «وكل مركب متأخر عن بسيطه»؛ هذا على الظاهر صحيح عند العوام، لأنه يريد به التأخر الزمني، ولكن الواقع أن بعض المركبات متأخرة عن بسائطها، إذا كانت بسائطها مركبة، كالجدار المركب من طين، مركب من الماء والتراب، ومن حجر مركب من إزدواج العناصر .

وبعض المركبات ليست متأخرة عن بسائطها البسيطة، وإنما هي مساوقة لها في الظهور .

وأما التقدم الذاتي، إذا لوحظ هنا، فهو من نوع البسائط المركبة؛ كالمركب من الكسر والإنكسار، فإن بسائطه مساوقة له في الوجود .

وإذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتاً، كتحقّقها في العلم والتصور، فإنها حينئذٍ مركبة، لأن الكسر إنما يتصور قبل المركب منه، إذا كان مركباً من مادة، هي هيئته المنتزعة من كسر خارجي في مركب، ومن هيئة ذهن المتصور، من بياض وكبر، واستقامة وصفاء وأضدادها؛ كالصورة في المرآة، فإنها مركبة من

صورة المقابل المنفصلة هي مادتها، ومن هيئة المرأة؛ أعني هيئة زجاجيتها من بياض وكبر، واستقامة وصفاء وأضدادها، وذلك كما لو تخيلت العرض، فإن تخيلته من حيث هو عارض، كانت صورته وصورة معروضه مادة لصورة علمك بذلك، وصورتها هيئة خيالك من حيث صفائه واستقامته، وسعته وأضدادها .

وإن تخيلته وحده كانت صورته وحدها، مادة لصورة علمك به، وصورتها هيئة خيالك كذلك، فلأجل ذلك قلنا : أن بعض المركبات تتأخر عن بساطتها ظاهراً إن كانت بساطتها مركبة، وذاتاً إن كانت بساطتها مركبة في العلم، وبعضها لا تتأخر عن بساطتها، إذا كانت بساطتها بسيطة، بعدم كونها معلومة، قبل مركباتها؛ مثل أول صادر عن فعل الله سبحانه، فإنه لا بد أن تكون فيه الجهتان؛ جهة من ربه، وجهة من نفسه، إذ كل مفعول مركب من جهتين فصاعداً، وأول صادر مركب من الجهتين، ولا يتأخر عنهما، بل يكون مساوفاً لهما، فافهم واحتفظ بهذه المسألة؛ فإنها من أسرارهم عليه السلام .

قال الرضا عليه السلام، مشيراً إلى ذلك، ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(١) : (إن الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده، ثم تلى قوله تعالى : ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٢)، مستشهداً بذلك .

[حكم المصنف رحمته الله على وجود الواجب وعدمه]

وقوله : «والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله»؛ هذا حق، ولكنه هو الذي حكم عليها بالوجوب والوجود، وهو الذي حكم عليها بالعدم .

(١) سورة ق، الآية : ٣٧ .

(٢) سورة الذاريات، الآية ٤٩ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

[مراد المصنف تَدُلُّ من العدم]

وقوله : «وإن دخل في حدّه ومفهومه»، غير مسلم؛ لأنّه إن كان ما يشير إليه من العدم شيئاً، فله مفهوم، وله تحقّق، إمّا إمكانيّ، وإمّا كونيّ، وهو مخلوق لأنّه إذا تصوّر شيئاً فهو لأنّه موجود، فإذا قابله بمرآة ذهنه انطبعت صورته في مرآة ذهنه، فما في الذهن لا يكون إلّا ظلّاً لخارجي، بدليل أنّك لا تتصور شيئاً إلّا بأن تلتفتَ بذهنك إلى مكانه ووقته، ولا تقدر أن تذكر شيئاً إلّا إذا نظرتَ بذهنك إلى مكانه ووقته، والوجدان شاهد به شهادة عيان .

وقول الصادق عليه السلام : (كل ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردودٌ عليكم)^(١) .

وقول الرضا عليه السلام، كما رواه في أول علل الشرائع، بسنده إلى الحسن بن علي بن فضال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال : قلت له : لِمَ خلق الله الخلق على أنواع شتى، ولم يخلقه نوعاً واحداً؟ .

فقال : (لئلا يقع في الأوهام على أنه عاجز، ولا تقع صورة في وهم ملحد إلّا وقد خلق الله ﷻ عليها خلقاً، لئلا يقول قائل : هل يقدر الله ﷻ على أن يخلق صورة كذا وكذا، لأنه لا يقول : من ذلك شيئاً إلّا وهو موجود في خلقه -تبارك وتعالى-، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير)^(٢) .

وقوله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٣) .

ومنها الصورة التي في الذهن، فإنها لا تقع في ذهن شخص إلّا بعد أن

(١) نور البراهين، ج ١، ص ٩٢ . بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٢٩٢ .

(٢) علل الشرائع، ج ١، ص ٢٥، ح ١٣، باب : ٩ . بحار الأنوار، ج ٥٩، ص ٥٩، ح ١،

باب : ٤٩ .

(٣) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

يُنزلها سبحانه من خزائنها الثمانية عشر إلى ذهنه، بمشيئة وإرادة، وقدر وقضاء، وإذن وأجل وكتاب، كما دلت عليه أخبارهم عليه السلام، وفيها : (فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر)^(١) .

وفي رواية أخرى فقد أشرك .

وروي نقص بالصاد المهملة والمعجمة^(٢) .

[اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في مسألة النفي]

وأيضاً حين اختلف زرارة وهشام بن الحكم في النفي، فقال زرارة : ليس بمخلوق، وقال هشام : هو مخلوق، فقال الصادق عليه السلام، للسائل قل : (يقول هشام في هذه المسألة)^(٣) .

والحاصل؛ أن مَنْ تصوّر من النفي شيئاً، وله اسم يصدق عليه، فهو مخلوق، وإلّا فلا يدخل في مفهوم ولا حدٍّ، إذ لا يدخل في شيءٍ إلّا شيء، وكل شيء ما خلا الله سبحانه، فالله خلقه .

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ١٤٩، ح ١، باب : في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة . الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام، ج ١، ص ٢١٩، ح ١، باب : ٣٤ .

(٢) المحاسن، ج ١، ص ٢٤٤، ح ٢٣٦ . بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٢١، ح ٦٥ .

(٣) عن علي بن يونس بن يمين قال : قلت للرضا عليه السلام : جعلت فداك إن أصحابنا قد اختلفوا .

فقال : في أي شيء اختلفوا؟ .

فتدخلني من ذلك شيء فلم يحضرنني إلّا ما قلت : جعلت فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم، فقال زرارة : النفي ليس بشيء وليس بمخلوق، وقال هشام : إن النفي شيء مخلوق .

فقال لي : (قل في هذا بقول هشام، ولا تقل بقول زرارة) . [اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٥٤٤، ح ٤٨٢ . نور البراهين، ج ١، ص ٢٠٩ . بحار الأنوار، ج ٤، ص ٣٢٢، باب : ٦ نادر] .

[هل يصح حمل الشيء الموجود على الوجود؟]

وقوله : «وثبت كل مفهوم لشيء، وحمله عليه سواء، ... إلخ»، صحيح في أن ذلك الشيء الذي حمل عليه مفهوم موجود، لأنه لا يصح الحمل إلّا على موجود، لأن ثبوته له فرع على وجوده، وكذلك المحمول فإنه لو لم يكن موجوداً لم يصح حمله، إذ لا يصح حمل لا شيء، وبمجرد التصور لو سلّمنا إمكانه بدون وجود المتصور، لا يجعل المحمول عليه محمولاً عليه، فإذا تصوّرتك قديماً، وقلت : أنت قديم، ما كنت تقول بقولي : قديماً، مثل مذهب المصنّف، إن الإمكان ليس بشيء مخلوق، وإنما هو أمر اعتباري .

فإذا قلت : عصاي ممكنة، لم أحمل عليها شيئاً على قولهم، فإذا لم تكن ممكنة كانت قديمة، وهي عندهم مخلوقة، وما يجيبون به مثل كلامي هذا وساوس وترّهات، لا يحسن أن تُكتب، ولو لا أنّ البيان واجب من الله سبحانه على مَنْ علّمه البيان، لكان أكثر ما ذكروا يحرم ذكرها، وتدوينها في الكتب .

ثم آتانا نقول : إنّ استدلاله هذا إذا بناه على ما نذهب إليه نحن، من أن الوجودات التي يصحّ نسبتها إلى الحوادث، حوادث اخترعها ﷻ لا من شيء، بل اشتقّها من آثار فعله، كاشتقاق الضرب - بسكون الراء - من ضرب - بفتح الراء -، الذي ينبئ عن حركة الفاعل .

وإنّ الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات، من حيث أنفسها، ولم يكن لشيء من الوجودات، ولا لشيء من ماهياتها ذكر في علم، بكون ولا عين، إلّا بكونها ممكنة بإمكان الله تعالى، ولم يكن لها ذكر في عين، ولا علم قبل جعلها ممكنة بحال من الأحوال، بل كان الله سبحانه متوحّداً بذاته، لا يعلم أن معه في أزله إلّا إيّاه، وليس في علمه الذي هو ذاته إلّا هو، وهو الآن على ما كان، يعلمها ويعلم كل ما سواه في أوقات وجوداتها، وأمكنة حدودها .

فإذا بنى استدلاله على هذا الذي هو مذهب أئمة الهدى ﷺ، صحّ استدلاله معنى، لأن كلّ ما سوى الله عدم من حيث حقيقته، وإتّما هو الله سبحانه، أفادها أنفسها، ووجودها من فعله بواسطة علّتها، فأفاد المعلول بواسطة

علته، وأفاد علته بواسطة عليتها وهكذا، فيصحّ أول استدلاله إلى قوله : والكلام عائد إليه فيه .

[انتهاء الوجود بالحقيقة أم بالمجاز]

وأما قوله : «أو ينتهي إلى وجود بحت»؛ فليس بصحيح إن أراد الحقيقة، كما هو مذهبه، ولو أراد المجاز كما هو مذهبنا، تبعاً لمذهب أئمتنا عليهم السلام كان صحيحاً، وذلك ما قرره سيّد الوصيين، قال : (انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله)^(١)، فيكون قوله : أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء؛ أي : إلى إفاضة فعل وجود بحت لا يشوبه شيء، فيكون نسبة الانتهاء إليه سبحانه، عبارة عن نسبته إلى فعله مجازاً .

[قول المصنف تثنى : بأن أصل كل موجود هو محض حقيقة الوجود، ... إلخ]

قال : «فظهر أن أصل موجوديّة كلّ موجود، هو محض حقيقة الوجود، الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتبر لها حدّ، ولا نهاية، ولا نقص، ولا قوّة إمكانيّة، ولا يشوبها عموم جنسي، أو نوعي، أو فصلي، أو عرضي، أو خاصّي؛ لأنّ الوجود متقدّم على هذه الأوصاف العارضة للماهيات، وما لا ماهيّة له غير الوجود، لا يلحقه عموم ولا خصوص، فلا فصل له، ولا تشخص له بغير ذاته»^(٢) .

[استدلال المصنف تثنى على أن وجود المخلوق هو ذات الحق تعالى]

أقول : قوله : «فظهر أن أصل موجوديّة كل موجود هو محض حقيقة الوجود»؛ مبني على ما ذكر من مذهبه، وفيه ما ذكرنا من مذهبنا، لأنّ قوله :

(١) تقدم تخرجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب العرشية، ص ١٢ .

«محض حقيقة الوجود»؛ يشير إلى القول بالسُّنْخ؛ يعني به أن أصل موجودية المخلوق هو ذات الحق ﷻ، وهو مذهبه في هذه المسألة، فإنَّ أصل موجودية الجدار هو وجوده، وكل وجود فهو ذات الحق تعالى ربِّي، أو من ذات الحق تعالى، وكلامه هذا تفريع على ما ذكر قبله، فوجود الجدار من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب، والإمكان لحق تعينه وتخصُّصه بالجدار، كما مثَّله بالبحر وأمواجه، فإن البحر هو الكل في وحدته، والموجة جزء من البحر تعين بالموجة، وتخصُّص بضرب الريح، فتميّزت من كبر وصغر وإرتفاع، فإذا سكنت الريح التي هي علة تحريك الماء، الذي هو علة تميّز الجزء من ماء البحر، ذهب التميّز، واتّصل الجزء بالكلّ، فليس إلّا البحر، ومثَّله بالثلج والماء، فإنّ الماء هو أصل موجوديّة الثلج، تعين ذلك الجزء للثلج باشتداد البرودة حتّى جمد الماء، فكان الجامد ثلجاً يقبل الكسر، فإذا ذهب البرودة ذاب الثلج، فصار ماء لا كسر فيه، إذ الكسر لم يقع في الماء، ونحو ذلك من تمثيلاتهم، كالحروف اللفظية من النفس -بفتح الفاء-، وكالأعداد من الواحد، وكالحروف الرقمية من المداد، وقد بيّنا بطلان ذلك في أكثر كلماتنا، بل لكثرة اعتنائنا بإبطال ذلك، ربّما يتوهّم من لا يعلم أنّي ما أردتُ إلّا مكابرة هؤلاء وعنادهم، وليس بيني وبينهم نبوة، وإلّا أُبين ما لا أُعذر في ترك تبينه، والله على ما نقول وكيل .

وقوله : «فهذه الحقيقة لا يعتبر فيها حدّ ولا نهاية»؛ قد أشرنا فيما تقدّم، أن كلام المصنّف في بيان الوجودات المشوبة، يلزم منه كونها جنساً .

وقوله قبل هذا : «أو ينتهي إلى وجود بحت»؛ ويريد أنّ الأشياء في تقوُّمها وافتقارها، وتحقّق وجودها، تنتهي الذات البحت حقيقة، يلزم منه أنّ الذات تكون غاية ونهاية لغيرها .

[قول العلماء والحكماء في انتهاء الشيء إلى شيء غيره يكونان

حادثين]

وقد أطبق الحكماء والعلماء على أنّه إذا انتهى شيء إلى شيء غيره، كانا

حادثين؛ لا نقطاع كل بالآخر، ولأنه إن حل أحدهما في الآخر لزمهما الحدوث، وإن افترقا أو اجتماعا لزمهما الحدوث، لأن الافتراق والاجتماع من الأكوان الأربعة، التي لا تكون إلّا في الحوادث، وكذا الحال والمحّل، وبرهان هذه ظاهر، ولهذا نفى المصنّف النهاية، ولا نقص ولا قوة إمكانيّة .

قد بينّا فيما سبق أن حكمه بكون الإفاضة والإيجاد، والأشياء من نفس ذاته تعالى، يلزم منها النقص والاستكمال، والفقدان المستلزمة للحدوث، ولهذا بمقتضى طبيعة الفطرة، نفاه عن مقام الوجوب، وبمقتضى طبيعة تغيير الفطرة وتبديلها، أتى بما يلزم منه ذلك المحذور .

[بطلان قول القائل بأن التقدم والتأخر، والشدة والضعف، إذا كان من نفس الشيء لذاته، فإنه لا يضر ولا ينافي العدم والوجوب]
وقوله : «ولا يشوبها عموم جنسي، أو نوعي، أو فصلي، ... إلخ»، الحقّ أنّ الحقّ سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك كله كما قال، إلّا أن كلامه يلزم منه كل ما نفاه، وتعليقه في قوله : «لأن الوجود مقدّم على هذه الأوصاف العارضة للماهيات، ... إلخ»، يطله حكمه هو وأتباعه، بأنّ كلّ شيء في الأزل، والأزل ليس فيه تقدّم أو تأخّر، فكلّ ما في الأزل حكمه واحد .

وحكم من قال : بأن التقدم والتأخر، والشدة والضعف، وما أشبهها إذا كان من نفس الشيء لذاته من دون شيء غيره، لا يضر ولا ينافي القدم، والوجوب باطل؛ لأن ذلك لا يتحقق إلّا في المختلف المتعدّد، إذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتأخّر، وشدة وضعف .

أمّا على مذهبنا فظاهر؛ لأن الأزل هو الله سبحانه، لا أنّه ظرف فيه الواجب تعالى وغيره، أو يصلح لغيره .

وأما عندهم فكلامهم مختلف مضطرب، مع أنهم يجعلون فيه أشياء متعدّدة، وفيه التقدم والتأخر، وإذا عورضوا في ذلك قالوا : أنّها موجودة لله سبحانه وجوداً جمعياً بغير تكرّر، ويقولون : المشيئة قديمة في الأزل، وهي ذات الله،

ولكنها متأخرة ذاتاً .

وقالوا : علمه بذاته هو علمه بمخلوقاته، إلّا أنه متأخر عن علمه بذاته .
وقالوا : كلامه صفة قديمة أزليّة، لكنها متأخرة عن الذات رتبة، ولا أدري
كيف يرضون أن يكون البسيط متكثرًا متعدّدًا، وبعضه سابق على بعض .

[توجيه قول الإمام عليه السلام، عند الملام محسن تثنّي]

قال الملام محسن^(١) في الوافي في بيان معنى قوله عليه السلام : «(ولا كان خلواً من
الملك قبل إنشائه ... إلخ)، قال وتحقيقه : أن المخلوقات وإن لم تكن موجودة في
الأزل لأنفسها، وبقياس بعضها إلى بعض، على أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها
كذلك، إلّا أنّها موجودة في الأزل لله سبحانه وجوداً جمعياً وحدانياً غير متغيّر،
بمعنى أن وجوداتها اللايزالية الحادثة ثابتة لله سبحانه في الأزل كذلك، وهذا كما
أن الموجودات الذهنيّة موجودة في الخارج إذا قيّدت بقيامها بالذهن، وإذا اطلقت
من هذا القيد فلا وجود لها إلّا في الذهن، فالأزل يسع القلم والحادث، والأزمنة
وما فيها، وما خرج عنها، .. إلخ»^(٢) .

فانظر كيف جعل الأزل يسع القلم والحادث وغيرهما، فهل هو ذات أم
محلّ، أم وقت، وهل يسع بنفسه أم بفعله .

والمفهوم من كلامه أن الأزل ليس ذاتاً؛ لقوله : «يسع القلم والحادث» .
والمعلوم أيضاً أنه يسع بنفسه، ولا أقدر على بيان ما فيه من المفاصد .
ومن ذلك قوله في أنوار الحكمة قال : «نورٌ تكلمه سبحانه عبارة عن كون
ذاته بحيث يقتضي إلقاء الكلام الدالّ على المعنى المراد، لإفاضة ما في قضائه
السّابق، من مكنونات علمه على من يشاء من عباده، فإنّ المتكلم عبارة عن
موجد الكلام، والتّكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا، نمكّن بها من إفاضة مخزوناتنا

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب الوافي، ج ١، ص ٧٧، باب : نفي الزمان والمكان والكيف عنه تعالى .

العلمية على غيرنا، وفيه سبحانه عين ذاته، إلّا أنه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخّر عن ذاته، قال مولانا الصادق عليه السلام: (إن الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلم)^(١)، وتمام الكلام في كلامه يأتي في مباحث الكتب والرسائل إن شاء الله^(٢).

[اقتداء المصنف تيّد بالأشعري الذي يقول : بقدم الكلام]

وأقول : قوله : «قال مولانا الصادق عليه السلام»، جار على العادة، وإلّا فمولاه الكاذب الذي اقتدى به علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، الذي يقول : بقدم الكلام، وذلك كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: (يقينُ المنافق يُرى في عمله،... إلخ)^(٣)، فانظر كيف يصح أن يكون ما هو عين ذاته متأخراً عن ذاته، فما أدري مَنْ أخره عن ذاته، هل هو نفس الاعتبار مع كونه في نفس الأمر، والواقع هو ذاته، فيكون الاعتبار يقلب الحقائق، حتى إنّني إذا اعتبرت أنّ الرجل دبّ أو حمار، مشى على أربع، ونبت في بشره الشعر، أم هو في نفس الأمر متأخّر، ولكن تلك الذات مشتملة على حصص متعدّدة، بعضها متقدّم، وبعضها متأخّر، والكلّ غير خارج عن الذات، كما قال في الكلمات المكنونة، في بيان سرّ سرّ القدر، فإنه قال : «وسرّ سرّ القدر أنّ هذه الأعيان الثابتة ليست أموراً خارجة عن الحقّ، بل هي نسبّ وشؤون ذاتيّة، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها، فإنّها حقائق ذاتيّات، وذاتيّات الحقّ سبحانه لا تقبل الجعل، والتّغيير والتّبديل، والمزید والنقصان»^(٤)، انتهى ما أردت نقله .

(١) التوحيد، ص ١٣٩، ح ١، باب : ١١ صفات الذات وصفات الأفعال .

(٢) أنوار الحكمة، ص ٦٤، نور تكلمه سبحانه .

(٣) تقدم تخریجه في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٤) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ١٥١، كلمة فيها إشارة إلى معنى

القضاء والقدر، وسر القدر، وسر سره .

ومرادي من الاستشهاد بكلماتهم إبطالها؛ لأنه يقول : مثلاً هو بسيط مطلق، ومعنى البساطة اللانقطة بمقام الحق ﷻ، أنه أحدي المعنى، لا يصحّ عليه شيء من أنواع الكثرة والتعدد، والاختلاف بجميع أنواعها، من النسب والاضافات، والكلية والعموم، والاطلاق والكل، والاختلاف في الذات والأحوال في نفس الأمر والواقع، ولا في الخارج، ولا في الذهن، ولا في الاحتمال والتجويز، ولا في الفرض والاعتبار مطلقاً مما يجري في الوجود أو الوجدان .

ويشمل هذا وأمثاله قوله عليه السلام : (كل ما ميزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردودٌ عليكم)^(١)، ومع هذه الأوصاف، والحدود التوحيدية، يقول : أن وجودات الأشياء المشوبة بشيء من النقائص والأعدام قبل الشوب وبعده، من حيث ذواتها، وكذلك الماهيات من حيث لحاظ اللامجمولية، كلّ ذلك في ذاته البحث إذ هي صور علمه الذي هو ذاته .

[مراد المصنف تثبُّل من أن كل ما له ماهية فهو غير الوجود]

وقوله : «وما لا ماهية له؛ أي : كلّ شيء ليس له ماهية غير الوجود»؛ يعني إنّما له وجود خاصة، ويريد به الواجب الحق سبحانه، وقد قلنا سابقاً : أنه سبحانه له ماهية؛ وهي وجوده، فالأحسن في التعبير أن يقول : ما كانت ماهيته نفس وجوده لا يلحقه عموم ولا خصوص، لأن العموم تكثر ذاتي، وتعدّد معنوي ظاهري، بمعنى وقوعه كالكل، أو تجويزه كالكلي، أو الحكم عليه كاشترت العبد كلّهُ، والخصوص حصر وتحديد ينافي القدرة المطلقة، والعلم المطلق، فهو لازم للحدوث، وهو دليل صحيح، وحق لا مرية فيه .

[استدلالهم على المعبود ﷻ تستلزم الجحود]

وإنّما الإشكالات المنافية لإثبات الصانع، وإثبات التوحيد، في أدلّتهم التي

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

يعرفون بها المعبود ﷻ، فإنّها كما سمعتَ مستلزمة للوجود، وتعدّد المعبود وتركّبه وتشبيهه بخلقه، وأنتَ فتح الله مسامح قلبك إن كنتَ تفهم ما أقول : من كلامهم، فالحمد لله على التوفيق، وإن كان فهمك متوقفاً على بيان كلّ كلمة، فذاك نخرج به عمّا نحن فيه، إذ كلّ كلمة حقيقيّة فيها إشكالات متعددة، ولأجل هذا أذكر كلامه وأكل فهم معناه، وما يرد عليه إلى فهمك .

[التباس الناظر الغافل إلى كلام المصنف ثمّ يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة]

فإن قلت : أنا لا أفهم منه إلّا أنه كلام مستقيم ؟ .

قلتُ : قبل نقلي له على جهة النقض له، والردّ عليه وإبطاله، فكما قلت : لأنّك حالة الغفلة نظرت إلى كلام من أقرّت له الفحول من العلماء، ولا يخطر على قلبك أنه غير مستقيم، كما كان حال من قبلك من العلماء، وذلك لأن الناظر مع الغفلة عن التنبيه، يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة، وداعي طبيعة الاعتياد والتغيير لخلق الله والتبديل، لتشابه الداعين، وتماثل متعلّق كلّ منهما لمتعلّق الآخر، كما قدّمنا من أن الحق والباطل متشابهان .

وأما إذا ذكرت لك ما كنت تظنّ أنه صحيح بأنّه باطل، ارتاعت نفسك واستغربت ذلك فرجعت إلى نفسها، فنظرت إلى ذلك الشيء بعين الفطرة الأولى، التي فطر الله الناس عليها، فعرفت الشيء بنفسه لا بالالتفات إلى قول زيد وعمرو قبل أن تلاحظ طبيعة التبديل المكتسبة، كما في قوله تعالى : ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(١)؛ أي : لا تبدّلوا خلق الله، فعند ذلك تكون محسناً للنظر، مجاهداً لتحصيل الصواب فيما استغربته نفسك، فتدخل في أهل قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ

الْمُحْسِنِينَ^(١)، فتفهّم هذه الدقّيقة، وهذا السّرّ في تحصيل الهداية إلى الصواب .

[إن الشيء لا فصل له ولا تشخص إلّا بذاته]

فقوله : «فلا فصل له، ولا تشخص له، بغير ذاته»؛ صحيح كما مر، لأن من لا يجري عليه العموم والخصوص ليس له فصل، لأن الفصل هو المميّز بين المشتركات في الذات، ولا تشخص له بغير ذاته، وذلك لأنّه إذا وُجِدَتْ ذاته بنفسها تشخصت بنفسها بالطريق الأولى .

[قول المصنف تثنّى : بأن المعبود الحق ليس له صورة، ... إلخ]

قال : «ولا صورة له، كما لا فاعل له ولّا غاية، بل هو صورته ذاته، وهو مصوّر كلّ شيء، لأنّه كمال ذاته، وهو كمال كلّ شيء، لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرّف له، ولا كاشف له إلّا هو، ولا برهان عليه إلّا ذاته، فشهد بذاته على ذاته، وعلى وحدانيّة ذاته، كما قال : ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢)، لأن وحدته ليست وحدة شخصيّة، توجد لفرد من طبيعته، ولا نوعيّة ولا جنسيّة، توجد لمعنى كلّيّ من المعاني، وماهية من الماهيات»^(٣) .

[أن المعبود بالحق لا صورة له؛ لأنها تستلزم المصنوعية]

أقول : إنّ المعبود بالحق لا صورة له؛ لأنها من لوازم المصنوعية، إذ لا تتحقّق المصنوعيّة إلّا بتأليف من مادة هي وجوده على اصطلاح القوم، ومن صورة هي ماهيّته على اصطلاحهم، ولأنّها أي : الصورة هي قابلية المادّة للصنع وانفعالها، فكما أنّه لا فاعل له يصنعه، ولا غاية له؛ أي : لشيء منه، فيلزمها

(١) سورة العنكبوت، الآية : ٦٩ .

(٢) سورة آل عمران، الآية : ١٨ .

(٣) كتاب العرشية، ص ١٢ .

الأبعاد، سواء كانت حسية أم معنوية، واقعة أم مفروضة، أم محتملة، كذلك لا صورة له، وهذا مما لا يختلف فيه أحد، إلّا من عدل عن مقتضى الأدلة القطعية؛ مثل قوم من الصوفية^(١)، فإنّهم قالوا : أنّه متناهي الذات، لأنّ هذا هو مقتضى التفريد، والإبانة من السواء غير متناهي القدرة .

[معتقدات المعتزلة^(٢) والكرامية والحنابلة في الله تعالى]

ومثل الكرامية^(٣) والحنابلة القائلين : بأنّ الباري تعالى جسم على صورة الإنسان، حتّى أنّ قوماً منهم رَوَوْا أنّه نظر في المرآة فرأى صورة نفسه، فخلق آدم عليها .

وحكى أبو إسحق النظام^(٤)، ومحمد بن عيسى برغوث، أنّ قوماً قالوا : أنّه تعالى الفضاء نفسه وليس بجسم، لأنّ الجسم يحتاج إلى المكان، ونفسه مكان الأشياء .

وقال برغوث، وطائفة منهم يقولون : هو الفضاء نفسه، وهو جسم تحلّ الأشياء فيه، إلّا أنّ هؤلاء قالوا : وليس بذى غاية ولا نهاية، ولكن القول بالجسم

(١) تقدم ترجمة معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم : (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) المعتزلة هي : «فرقة ظهرت [أيام] خلافة الإمام علي عليه السلام، حيث امتنعوا عن بيعه الإمام علي عليه السلام عام : «٣٥ هـ»، منهم سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، ... فسمي هؤلاء معتزلة لاعتزالهم عن بيعته» . [تاريخ الفرق الإسلامية، ص ١٣٠] .

(٣) الكرامية هي : «فرقة تنسب إلى أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرم، كان من سجستان، ثم خرج إلى نيسابور في أيام محمد بن طاهر بن عبد الله، [توفي في عام ٢٥٥ هـ] . [الملل والنحل، ص ٤٦]

(٤) النظام هو : «إبراهيم بن سيار بن هاني النظام، مولى بني بجر بن الحارث، بن عبادة الضبيعي، من رؤوس المعتزلة، ولد في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وتوفي في أيام المعتصم سنة بضع وعشرين ومئتين» . [لسان الميزان، ج ١، ٦٧] .

يلزمه التحديد والنهاية، كما برهن عليه في الحكمة .
وهذه الأقوال الفاسدة وأمثالها ربّما نسبت إلى أقوام من المعتزلة والكرامية
والحنابلة، وقد قامت الأدلة القاطعة، التي لا يتوقّف فيها إلّا مكابر، أو
سوفسطائي، على نفي الصورة والجسمية .

[احتياج كل ما سوى الله إلى الله تعالى]

وقول المصنف : «بل صورته ذاته» صحيح؛ لأن الصورة في حقه تعالى
كينونته، وقيامه بنفسه، وهي علمه بذاته، فمعنى علمه بذاته كينونته، ومعنى
كينونته قيامه بذاته، ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق، والوجوب الحقّ، ومعنى الغنى
المطلق احتياج كل ما سواه إليه، وقيام كل ما سواه به .
ومرادنا من نسبة هذه المعاني إلى هذه الصفات، هو العبارة عن معرفتنا لمفاهيم
ما أراد منا معرفته، من وصفه نفسه لنا بهذه الصفات، لا ما هي عليه ﷻ، لأن
ذلك لا يعلمه إلّا هو، لأن ذلك هو ذاته تعالى .

[إن الله تعالى مصوّر كل شيء]

وقوله : «وهو مصوّر كلّ شيء»؛ يراد منه أنّه لما كان ما سواه محتاجاً إليه
في كلّ شيء، حتّى في معرفته نفسه، ومعرفة غيره له، أنّه محتاج إلى الغني عما
سواه في كلّ شيء، وسَمّها بميسم الفقر والحاجة إليه، بأن قلّدها بالعلامة الدّالة
على ذلك الافتقار المطلق، وهي الصورة الجارية على طبق إرادته ﷻ، لتكون
عامّة الدّلالة على ما أراد من شرحه وبيانه لأولي الألباب من قوله ﷻ : ﴿إِنَّ فِي
خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١)،
من قوله : ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(٢)،

(١) سورة آل عمران، الآية : ١٩٠ .

(٢) سورة آل عمران، الآيتان : ١٩١ .

فكانت الصورة للاستشهاد والاستدلال كاملاً للآية والدليل، كما أنها نقص في حق المستدل عليه، لأنها وسم الفقر والاحتياج .

وحيث كان التصوير هدايةً وتعليماً لأداء الشهادة بما حُمِّلَ من بياها، على طبق ما أراد من العباد، كان الصنع والإيجاد جارياً على حكم قبول قوابلها للإيجاد، ليقوم التكليف بالقسط والعدل في البلاد، ولهذا شاء تصويرهم على حسب الاستعداد، فقال تعالى : ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^(١)، فما استقام في تصوّره فمن حسن إجابته وقابليته، وما اعوجَّ في تصوّره فمن سوء إنكاره وقابليته، قال تعالى : ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا﴾^(٢) .

[تصوير الأشياء كمال كل شيء على رأي المصنف تَتَبُّع]

فقوله^(٣) : « لا كمال كل شيء »؛ يحتمل أنه أراد تعالى صور كل شيء، لا كمال ذاته، أي : ذات الشيء؛ يعني ليكملها بالتصوير، لأن الشيء إن كانت ذاته بعينها صورته، كان كاملاً بذاته، وإلا احتاج إلى مكمل لذاته، بأن يصوره وذلك لأن الصورة هي كنه الشيء، وكنهه إنيته وماهيته، وهي إنما تتحقق بالصورة، إذ لا هوية له بدونها، ألا ترى أن السرير إنما هو سرير بالصورة لا بالخشب، فإنه يكون بدون الخشب، كما لو عمل من الحديد، أو ذهب أو فضة، ولا يكون بدون الصورة، فاللام لام العبارة، داخلة على كمال ذاته، والضمير في ذاته راجع إلى شيء .

(١) سورة الانفطار، الآية : ٨ .

(٢) سورة الأنعام، الآية : ١٣٢ .

(٣) ملاحظة : يقول الشارح تَتَبُّع عند وصوله إلى شرح هذه العبارة : «وأقول : الموجود

في النسخة التي عندي بعد قوله : «وهو صور كل شيء لا كمال ذاته»، ونفسي غير مطمئنة بهذه العبارة، ولم أجد نسخة غيرها، وظني فيها غلط، ولكن أتكلم على ما يظهر لي من صورة النقوش» . [هامش المخطوطة، ص ٢١] .

وقوله : «وهو كمال كل شيء»، مبتدأ محذوف في طي العطف؛ أي : هو كمال كل شيء .

فالجملة معطوفة على قوله : «بل هو صورة ذاته»، ثم علل كونه كمال كل شيء بكون ذاته بالفعل، فقال : لأنّ ذاته بالفعل، أي : لا يكون شيء من كمالها، ومما تكمّل به غيرها بالقوّة، أو فاقدة له، بل كل ما لها من كل شيء من الكمالات بالفعل، أي حاصل له غير منتظر، ولا متوقع لمفقود أو لما بالقوّة .

ويريد المصنّف أن كل كمال وصل إلى أحد من الخلق كلّيّ أو جزئيّ، فهو في ذات الله ﷻ بالفعل، على نحو أشرف منه في غيره، لأنّه غير منتظر لشيء من الكمالات، مما يعلم ومما لا يعلم، وكلّها فيه بالفعل، لأن الغني المطلق ليس فيه ما بالقوّة من جميع الوجوه، وإلّا لكان مقيداً في حال، وهذا هو المطابق لما يذهب إليه من أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وأن كلّ شيء من أنواع الخيرات، والكمالات والوجودات، فهو في ذاته بنحو أشرف .

ولا ريب أن تصوير الشيء بصورة طاعته، وبصورة معصيته كمال، لأنّه صورّه بصورة إجابته، سواء كانت خيراً أم شراً؛ يعني إن استحباب الله تعالى حين قال له : (أ لستُ بِرَبِّكَ، ومحمّد نبيّك، وعلي وآله أئمتك وأوليائك)^(١)، الإستحابة الحسنى بتصديق الجنان، وقول اللسان، وعمل الأركان، صورّه بصورة إجابته، وهي صورة الإيمان والتوحيد .

وإن استحباب الله تعالى الإستحابة السيّئة بأن أنكر ذلك بعد البيان، صورّه بصورة إنكاره وهو صورة المعاصي والكفر، ولا ريب أن التصوير على هذا التقدير في شأن الفريقين كمال وحقّ كما ذكرنا، فيكون بالفعل له في ذاته بنحو أشرف، وإلّا لكان فاقداً أو منتظراً للوجود أو للبلوغ، كما في ما هو بالقوّة، أو

(١) تقدم تخريج ما يشير إلى هذا المعنى في الصفحة رقم (٥٣) من هذا الكتاب .

محتاجاً لغيره في إفاضة الخير والكمالات إلى الغير، هذا على مذهبه من كونها في ذاته بنحو أشرف .

[تصوير الأشياء على رأي مذهب أهل البيت عليه السلام]

وأما على مذهبنا فتصويره سبحانه للأشياء كمال في حقها، وما هو كمال في حقها فهو نقص في حقه ﷻ، مثلاً كمال الممكن في الاستمداد والزيادة، والاستمداد والزيادة نقص في حق الواجب سبحانه وتعالى، فكل كمال يصل إلى الممكن فنقول فيه : إما أن يكون حادثاً أو قديماً، فإن كان حادثاً امتنع أن يكون في ذات الله، وإن كان قديماً امتنع أن يكون في ذات الحادث .

فإن قلت : الذي في ذات الله سبحانه لا ينزل بنفسه إلى الحادث، وإنما النازل إليه أثره وظهوره، ألا ترى أنك إذا علمت مسألة من العلم كانت في نفسك، فإذا علمت بها زيدا لم تنزل هي بنفسها إلى زيد، بحيث تخلو نفسك منها، كالدرهم إذا أخرجته من الكيس خلا الكيس منه، وإثما ينتقش في نفس زيد صورة ما انتقش في نفسك من المسألة، فكذلك ما نحن فيه .

[أثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح أن يكون في الذات]

قلتُ لك : أولاً : هذا الأثر النازل أثر فعلي أم أثر ذاتي؟ بمعنى أن النازل مصنوع من شعاع ما في الذات، إما بمعنى أن ما في الذات أثر مثله في زيد بفعل منه من مادة مخترعة، وإنما هيئة النازل كهيئة فعل ما في الذات، كالكتابة فإن مادتها وهو المداد لا من حركة يد الكاتب، ولا من نفس يده، ولا من نفس الكاتب، وإنما الذي من الكاتب أن هيئة الكتابة هيئة حركة يده، لا نفس الحركة، ولا هيئتها المتصلة بالحركة وإنما هيئة الكتابة هي شعاع هيئة حركة يد الكاتب، ولهذا نعبر عن هيئة الكتابة بأنها هيئة حركة اليد المنفصلة، من جهة أن هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب، لكن لحركة يده هيئتان؛ هيئة متصلة بالحركة لا تفارقها، إذ لا تتحقق الحركة إلّا بها، وهيئة منفصلة عنها وهي التي تقوم بها الكتابة، والمنفصلة شعاع للمتصلة .

وأما بمعنى أن ما في نفس زيد ظهور ما في الذات، أي : تنزله بنفسه في مراتبه إلى زيد وعمرو، أو حصّة من الذات وصلت إلى زيد .

ولا يصح للمصنّف وأتباعه شيء من ذلك؛ لأنه إن كان النازل أثراً من فعل الذات، مخترعاً لا من شيء صحّ لنا ذلك، ولا يصح لهم؛ لأن أثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح أن يكون في الذات، وإلا لم يكن مخترعاً، فعلى هذا يكون المعطي فاقداً له في ذاته، لأنه لاحق بالصفات السلبية، نعم يكون العبارة عنه في حق الحق ﷻ أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ملكه، وإن كان النازل ظهور ما في الذات، بمعنى تنزله بنفسه، فقد كانت الذات مختلفة الأحوال، ومختلف الأحوال حادث، وذلك بالنسبة إلى أحوال الظاهر والظهور، فإن حالة الظهور غير حالة البطون وإن كانت في مراتبه، ولهذا حكموا على الوجودات بأنها تلحقها من المراتب عوارض تشوبها وهي نقائص، وبها تميزت من صرف الوجود، وإن كان النازل حصّة من الذات وصلت إلى زيد، فقد تجزأت الذات وتكثرت، سواء قلنا : أن تنزلات الحصّة وتكثر مراتبها إنما هي بالنسبة إلى زيد خاصة كما توهموا، أم مطلقاً .

وثانياً : هل كانت هذه العطايا التي تزعمون أنها في الذات بنحو أشرف عنده معلومة متعينة؛ بمعنى أنه يعلم أن في ذاته أشياء غيره، أم لم يعلم أن في ذاته غيره، فإن كان يعلم فقد كان محلاً لغيره، فليس بصمد لكون ذلك الغير له مدخل في ذاته تعالى، أو يكون معروضاً أو عارضاً، وإن كان لم يعلم وأنتم تعلمون، فأنتم أعلم منه بنفسه، ويكون هذا ردّاً لقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، فكون كمالاته وما يجوز له يجب له، لا يلزم منه أن ما يخلق لخلق من كلّ ما يكون كمالاته في حقهم يكون غير فاقداً له في ذاته، لكونه كمالاته في حقه ﷻ، فإن جميع ما في الخلق من الأيدي والأرجل، والأعين والرؤوس،

والوجوه والألسن، والعظام والشعر، والبشر والعورات، وآلات النكاح، والمني والحيض، والأكل والشرب، والنوم واليقظة، والضحك والبكاء، والحركة والسكون، وغير ذلك مما خلق ﷻ لخلق كمال في حقهم، فإن الفاقد منهم شيئاً منها ناقص، وكلها ليست كمالات في حق الحق جلّت عظمته بل نقائص .

فعلى قولهم : أن مُعْطِي الشيء ليس فاقداً له في ذاته لا في ملكه، وإنّ ذاته بالفعل غير منتظرٍ لشيء يجوز عليه، لأن ما يجوز عليه يجب له، فمثل هذه التي ذكرت هو سبحانه أعطاه عبادَه لحاجتهم إليها، فإذا كانت في ذاته بما فيها من النقائص والمذام، فأين صرف الوجود الذي يذكرونه، فاعتبروا يا أولي الأبصار .

[الكشف عن حقيقة ذات الله تعالى لغيره غير ممكن عندنا]

وقوله : «فلا معرّفَ له، ولا كاشفَ له إلّا هو»؛ يعني لا معرّف للوجود الصرف، وهو الحق ﷻ، بحيث يعرفه عباده إلّا هو، لأنّه ﷻ لا يعرف من نحو ذاته، وإنّما يعرف بما وصفَ به نفسه لخلقهِ، ولا كاشفَ له إلّا هو، هذا لا يصحّ على جهة الحقيقة، وإنّما يصحّ على جهة المجاز، بأن يريهم آياته في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم^(١) بما تعرّف به، فيكشف لهم عن حقيقة ما أراد منهم من معرفته، يعني لا مبينٍ لحقيقته، أي : حقيقة معرفته إلّا هو، والكشف عن حقيقة ذاته لغيره عندنا غير ممكنٍ على ما يُريدون .

أمّا من جهته ﷻ فكلّ ما يجوز عليه فقد وجب له، لأنّه كما قدّمنا غير متوقع ولا منتظر، إذ ليس فيه فقد، ولا ما بالقوّة، وتبيّنه لنفسه هو نفسه، وقد كان منه ما فات الغايات، وانقطعت دونه النهايات، حتّى خفي لشدة ظهوره عن كل ما سواه .

(١) مقتبس من قوله تعالى : ﴿سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ آلَهُ الْحَقُّ﴾ . [سورة فصلت، الآية : ٥٣] .

وأما من جهة كل ما سواه، فلأنّ ظهوره لهم يفنيهم أصلاً في نفس الأمر عند أنفسهم وعنده سبحانه، لأن ظهوره بذاته كان وهو ذاته، وهو الأزل، وفي رتبة الأزل يمتنع وجود شيء سواه، فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره، لعدم الغير في رتبة الظهور بالذات، ولعدم بقاء الغير، ولا امتناع ثبوته ووجوده عند الظهور، فقد امتنع ظهوره بذاته، بمعنى إدراك أحد سواه، لا بمعنى أنه لا يصحّ ظهوره بذاته لذاته، إذ يجب ظهوره بذاته لذاته، لأنه هو ذاته، فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة، وامتنع انكشافه لما سواه على نحو الحقيقة .

وأما على نحو المجاز فهو ما تعرّف لخلقه بما وصف به نفسه لهم، وهو حقائقهم .

فقوله : «فلا كاشف له إلّا هو»، واجب له على جهة الحقيقة، وممتنع لخلقه على جهة الحقيقة، وجائز واقع لخلقه على جهة المجاز، وما جاز ووقع لهم وجب له معهم .

وقوله : «ولا برهان عليه إلّا ذاته»؛ مثل قوله : «ولا كاشف له إلّا هو» .

[الوجه الحقيقي في شهادة الله في الآية الكريمة]

وقوله : «فشهد بذاته على ذاته، ... إلخ»، إقتباس من قوله تعالى : ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(١)، ومشيراً إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام : (يا من دلّ على ذاته بذاته)^(٢)، فأما شهادته في الآية ففيها وجهان؛ أحدهما : ما قاله بعضهم : من أن شهادة الحقّ للحقّ حقّ، يعنون أن الشاهد والمشهدود عليه، والشهادة واحد، وهو الحق الذي لا تعدّد فيه ولا تكثّر، فشهد بأنه هو، وأن لا إله إلّا هو، وشهادة الملائكة أنّه هو، وأن لا إله إلّا هو، شهادة الرسم بالرسم للرسم، وشهادة

(١) سورة آل عمران، الآية : ١٨ .

(٢) بحار الأنوار، ج ٨٤، ص ٣٣٩، ح ١٩، باب : نافلة الفجر وكيفيتها .

أولي العلم، كنوع شهادة الملائكة، إلّا أن ذلك عند عامّة الناس؛ أن شهادة الملائكة شهادة أصلية برزخية .

وأما عند الخصاصين فشهادة الملائكة فرعية ظلية .

وأما ما في الدعاء ففيه وجوه، ذكرناها في شرح المشاعر وغيره^(١) .

ومنها أن الذات المدلول عليها هي الذات البحث، والذات الدالة كذلك، والدلالة ما خلق من وصفه نفسه لخلقه بذواتهم أو بآياته وأمثاله في الآفاق وفي أنفسهم، أو بما أشرق على خلقه من صفة وحدته التي يستدلّون بها على وحدانيته، وأشبه ذلك .

ومنها أن المدلول عليها هي الذات البحث، والدالة هي معانيه؛ أي : معاني أفعاله .

ومنها أن المدلول عليها هي العلامات التي لا تعطيل لها في كلّ مكان، والدالة هي الذات البحث، أو هي العلامات، أو هي المعاني .

ومنها أن المدلول عليها هي المعاني، والدالة هي الذات البحث، أو المقامات، أو العلامات، أو المعاني، وأمثال ذلك، فإن كان المدلول عليها هو الذات البحث، فالدلالة بالآيات سواء كانت الدالة هي الذات البحث، أم المقامات، أم المعاني، وإن كان غيرها فمعناها ما سمعت ممّا يجوز عليه، على نحو ما وصف به نفسه على ألسن أوليائه عليه السلام، لا على نحو الآراء المتشعبة التي هي طرق الضلالة إلى النار .

[هل وحدة الله ﷻ وحدة شخصية؟]

وإنما قلنا : في شهادة الملائكة وأولي العلم بما قالوا : إنها شهادة الرسم بالرسم للرسم، لأن وحدته ﷻ ليست وحدة شخصية، كوحدة زيد توجد لفرد من طبيعة، فإن وحدة زيد ثبتت له من طبيعة الحيوان الناطق؛ يعني حصّة منها

تُمَيِّزَت. تُمَيِّزَات شخصية يلزم منه التحديد بنفي ما سواه؛ أي : بأنه هو لا عمرو، ولا وحدة نوعية يتميّز بها الإنسان من أفراد أنواع الحيوان، ولا وحدة جنسية كما يتميّز بها الحيوان المتحرّك بالإرادة من أنواع الجسم النامي؛ يعني وحدة كلية توجد لمعنى كليّ، يتميّز بها مما يدخل معه تحت جنس واحد، كما تكون لواحد من الجنس أو الفصل أو النوع، أو الخاصّة أو العرض العامّ، فإنّها وإن كانت كلية بالنسبة إلى ما تحتها إلّا أنّها جزئية بالنسبة إلى ما فوقها، تتميّز بمميّزات نوعية أو جنسية، كلّ واحدة عما يشاركها ممّا يدخل معها تحتها، فإنّ هذه الوحدات إضافية لتركيبها من الحصص، والمعينات المتألّفة من الهيئات، والأعراض والهندسة من النسب والأوضاع، المتممات لقوابلها، والمكمّلات لها، إذ ليس واحدة منها حقيقية، لأنّها مؤلّفة من أبعاد معنوية، وصورية وحسية، ومن أجزاء وأبعاد جوهرية وعرضية، إذا توجّه إليها الفؤاد والقلب والنفس، حلّلتها بخلاف الحقيقية، فإنّ الفؤاد يشهد لشأنها بسيطة، والقلب يدرك آياتها متّحدة، والنفس ترى آثارها واحدة، وكلّ ذلك في المحالّ الثلاثة؛ الخارج والذهن ونفس الأمر، لا إله إلّا الله الواحد الأحد، الصمد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ❁ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١).

[لا يمكن جعل الشيء بأن يصدق عليه اسم الشيئية إلّا وهو ماهية]

وقوله : «وماهيّة من الماهيات»؛ يمكن أن يجعل عطفاً تفسيريّاً لمعنى كليّ، كما هو في نفس الأمر، إذ لا يكون شيء يصدق عليه اسم الشيئية إلّا وهو ماهية، لأنّها هي هويّته من جهة نفسه .

والظاهر أنّه أراد بالمعنى الكليّ ما كان من الكلّيات الخمس، فيكون الماهية أعم، وعلى كلّ تقدير، فإنّ الوحدة التي تحصل للمعنى الكليّ والماهية لا تكون حقيقية، بل قد تكون وحدة شخصيّة، وهي إنّما يحصل من التحديدات والمميّزات،

أو نوعية أو جنسية، وهي تكون كذلك، وإن كان لا يلزم في أفراد مشخصاتها الخصوص، كما في الشخصية، بل يكفي فيها الخصوص الإضافي لا الحقيقي .
واعلم أن الخصوص الذي هو منشأ الوحدة، يختلف باختلاف العوالم، فخصوص الأجسام لا يصلح أن يقوم مقام خصوص الملوكوت، من المجردات عن المواد العنصرية، وخصوص الملوكوت الذي هو عالم النفوس والطباع، وجواهر الهباء، لا يصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة، وخصوص الجبروت الذي هو عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الأمر السرمدى؛ لما فيه من الهندسة الباطنية، وخصوص عالم الأمر السرمدى، لا يصلح لتخصيص الأزل عز وجل؛ لما فيه من اعتبار التعدد، لأنه خلق بنفسه .

فالوحدة الأزلية لا يشابهها شيء، وما سواها من الوحدات، فهو ظل وحدة فعل الأزل، وفعل الأزل وحدته مثل وحدة نفسه وبدلها .

[قول المصنف رحمه الله : بأن وحدة الله تعالى التي يوصف بها ليست وحدة إجتماعية، ... إلخ]

قال : «ولا أيضاً وحدة إجتماعية، توجد لعدة من الأشياء، وقد صارت بالاتحاد في الوجود، أو الاجتماع شيئاً واحداً، ولا اتصالية كما في المقادير والمقدّرات، ولا غير ذلك من الوحدات النسبية، كالتماثل والتجانس، والتشابه والتطابق، والتضائيف أيضاً كما ستعلم، وإن جوّزته الفلاسفة، والتوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات الغير الحقيقية»^(١) .

[هل الوحدة التي يوصف بها الله تعالى وحدة إجتماعية؟]

أقول : أيضاً ليس الوحدة التي يوصف بها تعالى وحدة إجتماعية، وهي توجد من اجتماع أشياء، كما تقول : بعثك هذا الذي في الصندوق، فتشير إليه

بإشارة الوحدة مع أن فيه ذهباً وفضةً وجوهرًا وثياباً، لاعتبار المجموع من حيث الاجتماع، وقد صارت بالاتحاد في الوجود، أي : الحصول والظهور واحداً، كالموجود المجتمع من الوجود والماهية، وكالكسر والإنكسار، فإن الوجود والكسر متوقفان في الظهور؛ أي : الكون في الأعيان على الماهية والإنكسار، والماهية والإنكسار متوقفان في التحقق الذي يحصل الكون في الأعيان، على الوجود والكسر، فأحدهما متوقف على الآخر في الحصول، فصار الشيء الواحد منهما لاتحادهما في الوجود، أي : الحصول، وكذلك ما يحصل من الاجتماع، كما مثلنا بما في الصندوق .

وكذلك الوحدة الإتصالية كما في المقادير، كالعشرة فإن وحدتها إنما حصلت من إنضمام خمسة إلى خمسة، والمقدرات كالدراهم العشرة، فإن وحدتها من إنضمام خمسة دراهم إلى خمسة دراهم، فلما اتّصلت الخمسة الثانية بالأولى في المقدار والمقدّر، كانا بالاتصال شيئاً واحداً، حتّى يقال هذه عشرة وتلك عشرة، وكذلك في التماثل كما في الأجناس والأنواع والأصناف، فإن وحدة الجنس والنوع والصنف، مع كثرة أفراد كلٍّ منها، إنما هي من جهة تماثل أفرادها، وكذلك التجانس .

[الفرق بين التماثل والتجانس]

والفرق بينهما أن التماثل يُعنى به ما كانت الأفراد من صنف واحد، كالتركي والتركي، أو من نوع واحد، كزيد وعمر، أو من حصّة جنس كالإنسان والفرس، إذا لحظ منهما الحصّة الحيوانية، أو تقول : كحيوانية الإنسان والفرس .

وأما التجانس فيراد منه؛ مثل الإنسان والفرس، فإنّهما من جنس واحد، فتقول : هذا الحيوان، فيدخل فيه الإنسان والفرس، وهذا الجسم النامي فيدخل فيه الحيوان والشجر، والتشابه كوحدة الأمثال على الظاهر، كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذي استَوْقَدَ ناراً، كما ذكره سبحانه .

[الفرق بين السنة المنقولة باللفظ والسنة المنقولة بالطعن]

وإنما قلت : على الظاهر؛ احترازاً عما يذهب أهل التأويل، من أن مثل المنافقين هو بعينه مثل الذي استوقد ناراً، فتكون على هذا الوحدة هنا شخصية لا وحدة تشابه، كما أراد المصنف، لأن المشبه عندهم عين المشبه به، فلا تعدد في نفس الأمر، وكذا في كل تشبيه في الكتاب والسنة المنقولة باللفظ، لأن المنقولة بالمعنى ربما كان الناقل ليس ممن لم يصل إلى هذا المقام، وإنما نقل على مدلول اللغة ظاهراً .

ووحدة التطابق قد تحصل باعتبار مطابقة الصفات، أو التعلق، أو المعاني، أو الذوات، أو المقادير، فتلاحظ الوحدة في جهة التطابق في كل شيء بنسبته، وأظهر ما يعبر عنها في الضد والمخالف والمقابل، فيقال : مثلاً هذا ليس بأسود، فتريد كل أبيض لأنه ليس بأسود، وكل أسود لأنه ليس بأبيض، وفي زيد في الدار، زيد مبتدأ، والجار خبر .

وإن شئت قلت : والمجرور خبر، وزيد ليس بقائم؛ أي : قاعد أو جالس، وليس بقاعد؛ أي : قائم أو منتصب، وكذا المترادف في المعاني .

[كيفية تداخل التطابق في التشابه وفي التجانس والتماثل]

والحاصل تنظر جهة التطابق فيتحدها المتعدد فيها، وحينئذ يدخل التطابق في التشابه مع تطابق الصفات، وفي التجانس مع تطابق المعاني، وفي التماثل مع تطابق الذوات، ووحدة التضايف في كل شيئين توقف كل واحد على الآخر في جهة التوقف، فيجري في الستة السابقة من حيث الصدق اللغوي .

[هل أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام؟]

وقوله : «وإن جوزته الحكماء»؛ يعني بأن تكون وحدة التضائيف يجوز إطلاقها على الله ﷻ، لقولهم بالإيجاب، فيكون الفاعل يلزمه المفعول، ولا ينفك عنه .

والمصنف قد ذكر ذلك في الكتاب الكبير ونصره، وإن لم يقل باللفظ أن

الفاعل الحق **عَلَيْكَ** فاعل موجب، قال : «فصل : في أن المعلول من لسوازم ذات الفاعل التام، بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك .

بيانه : أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أم لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته، بل لا بد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود شرط، أو صفة، أو إرادة، أو آلة، أو معالجة، أو غيرها، لم يكن ما فرض فاعلاً فاعلاً، بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع، كالكلام في المفروض أولاً فاعلاً، إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته، وجوهره فاعلاً، ففاعلية كل فاعل تام فاعلية، بذاته وسنخه، وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت أن كل فاعل تام، فهو بنفس ذاته فاعل، وهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فيثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه، المنتسبة إليه بسنخه وذاته»^(١) .

لكنه لم ينته عما يقول، فقد أثبت له وحدة التضاف من حيث لا يشعر .

[توهم المصنف تكثر في الوحدة الحقيقية لله تعالى]

فإن قلت : هذا لا يلزم المصنف؛ لأنه عنده أن الوجود حقيقة واحدة، وإنما الوجودات شؤون تلك الحقيقة الغير المجعولات، وهي غير مباينة لتلك الحقيقة، بل القابل والمقبول، والفاعل والمفعول، شيء واحد، فلا يتحقق التضاف إلا في المتباينات، وحيث ذهب إلى الاتحاد لم يكن قائلاً بجواز وحدة التضاف عليه تعالى؛ لأن هذه الوحدة حقيقية، بخلاف الحكماء من المشائين^(٢)؛ فإنهم جوزوا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٢٢٦، فصل : ١٦، المرحلة السادسة : في العلة والمعلول .

(٢) المشاؤون هم : «الفلاسفة المشائية الذين ينون بحوثهم على النظر والاستدلال العقلي، غير خاضعين لشرائع الأنبياء، ويعبرون عن حكمتهم بالحكمة البحثية، والفلسفة المشائية .

ووجه تسميتهم بالمشائين : قيل : أن أرسطو كان يعلم الحكمة ماشياً .

وقيل : أن وجه التسمية هو المشي الفكري، وليس المشي المتعارف بالرجلين» . [راجع :

عليه تعالى وحدة التضاييف، لأن أفراد الوجودات عندهم مباينة له، ليست من سنخ واحد عندهم، فوجود الواجب مغاير لوجودات معلولاته، وحيث كانت لازمة لذاته غير منفكة عندهم عنها لتمامية عليته، كانت مرتبطة به إرتباطاً غير معلوم الكنه، إذ يلزم من معلوميته إما معلومية علته، أو انفكاكها عنها، والمعلومية ممتنعة، والإنفكاك ينافيه تمامية العلة .

والمصنف منع من ذلك التجويز، لتوقف الوحدة على لحاظ المغاير، بخلاف ما ذهب إليه، فإن المغايرة صورته .

قلت : إنما قلت : أثبت له تعالى وحدة التضاييف من حيث لا يشعر؛ لأنه توهم أن هذا التضاييف ليس حقيقياً؛ لعدم مغايرة العلة للمعلول، بل هذه الوحدة هي الحقيقية، وهو توهم فاسد من وجوه؛ الأول : إننا قد أثبتنا المغايرة والمباينة بالأدلة الثقلية من الكتاب والسنة، والعقلية الضرورية، فإن مختلف الحالات والمتغير الأطوار والمراتب، كيف يصح اتحاده بالأزلي، ويكون من سنخه .

الثاني : لو سكتنا عن المغايرة في الحقيقة، فكيف نسكت عن الاعتبارية، فإن المعلولات إنما قيل : لها ذلك، لفرض المغايرة، وإلا لما صح تأثير الشيء في نفسه بدون فرض مغايرة، أو حملة عليه، أو أن يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه، ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار، وجبت المغايرة بين الواجب وغيره؛ لأن الأزل لا يجوز عليه الفرض والتقدير، والإمكان والاحتمال، وإن جاز ذلك في العلة الغير الواجبة بالذات، وبين معلولها في بعض الأحوال، لوجود الحالة الجامعية بينهما، وهي الإمكان بخلاف الواجب، بل إما تقول : هو الله ولا علة



ولا معلول، ولا ظاهر ولا مظهر، ولا مؤثر ولا تأثير، فتسقط جميع ما يصدق على الخلق مما جلّ ودقّ .

وإمّا أن تقول : هو الله وخلقه، فتثبت تلك الأمور وما أشبهها للخلق، وتنفيها عن الحق ﷻ بكل اعتبار، كما قال الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه)^(١) .

الثالث : أنّ الربط لا يتحقّق إلّا بين حادثين، للزوم الاقتران والاجتماع، والمشاكلة التي لا تكون إلّا في الممكنات، وذات الله ﷻ لا يكون بينها وبين شيء غيرها اجتماع ولا اقتران، ولا مشاكلة ولا افتراق، ولا غير ذلك من أحوال الخلق، لا في نفس الأمر، ولا في الخارج، ولا في الذهن .

الرابع : قد أثبتنا بالكتاب والسنة، واتفاق العقول على أن الفاعل لا يكون فاعلاً بذاته، إلّا الفاعل بالطبيعة على زعمهم أيضاً، بل إما يكون فاعلاً بفعله، وإمّا أن يكون غير فاعل لذلك المفعول، فإنه إذا لم يكن المفعول صادراً بفعل الفاعل لم يكن الفاعل فاعلاً لذلك المفعول، ولا المفعول مفعولاً له .

ثم لو جاز أن يكون فاعلاً بذاته، وهي البسيطة المطلقة، المنزهة عن جهة وجهة، وحيث وحيث، وعن كل ما سوى محض الذات البحث، لزم أن تكون على الدوام فاعلة لمفعول واحد، لا ينتهي لعدم إنتهاها، ولا يتعدّد لعدم تعدّدّها، ولا يختلف في ذاته، ولا في صفاته، لعدم اختلافها كذلك، إذ أقلّ أحواله أن يكون على هيئة علته، كالصورة في المرآة، فكما تكون على هيئة المقابل في الانتهاء وعدمه، والتخطيط كذلك يكون المفعول، فيكون غير متناه، وغير مختلف، وإذا ثبت أنه فاعل بالاختيار؛ بمعنى أنه إن شاء فعل، وإن شاء ترك، لأن الأشياء واقفة على باب التكوين، أعني التمكين، حتى يؤذّن لها بالخروج إلى عالم الكون، وإلّا لكان تعالى يخاف الفوت، فلا يكون ذا أناةٍ تعالى ربي سيدي

ومالكي، لا كما يتوهمه المصنف وأتباعه؛ من أنه فاعل بالرضى أو بالعناية لما في ذلك، وما أشبهه من المفاصد، ويأتي في محله الإشارة إلى شيء من ذلك إن شاء الله تعالى، انتهت المفعولات إلى فعله، لأنها آثاره من حيث موادها، وأمثاله من جهة صورها، كما أن حروف الكتابة صورها أمثال هيئة حركة يد الكاتب .

[ألحد من جعل وحدة التضايف بين الواجب تعالى وبين خلقه]

فإذا انتهت الأشياء إلى فعله المحدث، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله، وأجأه الطلب إلى شكله)^(١)، كان الربط بين الفعل والمفعول موجباً للتضايف، ووحدته غير حقيقته، فمن جعل وحدة التضايف بين الواجب وبين خلقه فقد ألحد، سواء جوزها على الله سبحانه أم لا، وسواء جعل الخلق مبينين للخالق أم لا، إلّا أنّ من جعلها مبينة فيلحاده من وجهين؛ أحدهما : دعوى الربط بين الخلق وبين الحق تعالى .

وثانيهما : إطلاق وحدة التضايف عليه، ومن لم يجعلها مبينة للخالق، فيلحاده من وجوه لا تحصى، لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم .
ومن الواجب عليّ أن أتكلم على كلام المصنّف، الذي نقلناه من الكتاب الكبير لحاجة الناظر إلى ذلك، ولا بتناء كثير مما يأتي عليه .
فأقول : إن الاستقصاء مما لا ينبغي، لأنّي أذكر كثيراً من ذلك في أثناء كلامي في المقام المناسب له، سواء ذكرته هنا أم لم أذكره، كما هي عادي .
وثانياً : يطول الكلام فيه، بحيث نخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد .

[هل صحيح أن المعلول من لوازم الفاعل التام]

فقوله : «فصل : في أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام، بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك»؛ فيه أن هذا إنما يصحّ إذا كان الفاعل فاعلاً بالايجاب لا

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

بالاختيار، ثم إن كان فاعلاً بالايجاب قيل : بمباينتها له لزم الاقتران خاصة .
ولو قيل : بعدم مغايرتها لزم الاتحاد، ويكون التعبير بأنها من اللوازم إنما هو بملاحظة تأخرها عن العلة رتبة، ويلزم منه القول بالمباينة والمغايرة، إذ الشيء الواحد لا يصح فرض تأخره عن نفسه رتبة، ولا تأخر بعضه عنه، لأنه حينئذٍ ليس بواحد، ولا فرض العلوية والمعلوية، ولا اللازمية والملزومية، لكونها من ملزومات المغايرة، وعدم تصوّر الانفكاك بينهما لا يصحّ إلّا في الشيء الواحد البسيط الحقيقي، وإلّا فكل اثنين يتصوّر الانفكاك بينهما إلّا بلحاظ حال الربط، فإنهما من هذه الحيشية لا يتصوّر الانفكاك، أو إن الاثنينية اعتبارية، فإنها عندهم يقولون : هي من حيث المفهوم؛ يعني أن كونهما اثنين من حيث تغاير المفهومين، وفي الذات واحد، والكل ليس بصحيح، فإن لحاظ الحيشية لا يوجب الاتحاد، ولا عدم تصوّر الانفكاك في غير حال اللحاظ، وتغاير المفهومين إذا كان في الشيء المتحد في الخارج، وفي نفس الأمر يوجب كذب الذهن، فصدق تغاير المفهوم يوجب التعدّد، إذ الاعتبار من أقسام الحوادث الواقعة، فإنّ الذات الواحدة لا يمكن اعتبار تعددها إلّا من جهة الصفات، أو الأجزاء، أو الجزئيات الطبيعية، وكلّ ذلك منافٍ لوحدة الذات، إذا أخذت فيها على نحو الحقيقة، فإنّه لو اعتبر ما ليس بواقع متحقّق أنّه واقع متحقّق، إمّا في الأكوان أو الإمكان، لم يكن ذلك الاعتبار صحيحاً .

وإن كان في الأكوان أو الإمكان كانت الذات متعدّدة، إمّا خارجاً وإمّا حكماً، وليس واحد ممّا هو هكذا بواحد بسيط في الحقيقة، بل هو متعدّد متكرّر .

[تأثير الفاعل بفعله لا بذاته]

وقوله : «بيانه : إن الفاعل إمّا أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول، أو لا يكون» .

جوابه : أنّ الفاعل مؤثر في المعلول بفعله، لأنه لو كان مؤثراً فيه لذاته، فالتأثير إن كان متأخراً عن المؤثر رتبة كان هو من الفعل، كما هو المعقول والواقع، وإن لم يكن متأخراً، فإن كان هو الذات بكل اعتبارٍ كانت الذات فعلاً، ويلزم منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل أنواعه وأصنافه وأفراده، أن تكون الذات فعلاً وهو يستلزم فاعلاً يحدثه، ويحدث به، ويقيمه ويقيم به .

وإن كان غير الذات لزم تعدّد القدماء، وتكثر الأمثال الأزلية .

وأيضاً لو كان مؤثراً لذاته لاختلفت أحواله، لأن التأثير متأخر عن المؤثر ولو في الفرض والاعتبار، ولو بالمفهوم، فحالة التأثير بعد حالة الذات في نفسها، والمتغير الأحوال ومختلفها حادث بلا خلاف، ولو كان فيما يعلمه .

وقوله : «فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته، بل لا بد من اعتبار قيدٍ آخر»؛ جوابه : لا بدّ من اعتبار قيدٍ آخر، وهو الفعل؛ أي : المشيئة والإرادة والإبداع، كما قال الرضا عليه السلام : (معناها واحدٌ، وأسمائها ثلاثة) ^(١) .

[مقصود المصنف تنبُّه من كلمة المجموع في كلامه]

وقوله : «لم يكن ما فرض فاعلاً فاعلاً، بل الفاعل إنّما هو ذلك المجموع» .
جوابه : إن ما فرضه المصنف من كون الذات البحث فاعلاً لم يكن فاعلاً، إذ لو فرض ذلك لزم ما قلنا، فلا بدّ من قيدٍ يسند الفعل به إليه؛ وهو المشيئة والإرادة؛ أعني الفعل، وليس المجموع فاعلاً، بل الفاعل مثال الذات البحث بفعله، أعني المشيئة والإرادة، والمعلول يستند إلى الفعل، والفعل أحدثه الفاعل بنفسه، أي : بنفس الفعل، وأقامه بنفسه، فهو قائم بالفاعل قيام صدور، وب نفسه قيام

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٣٩، ح ١، باب : ١٢ . التوحيد، ص ٤١٧،

ح ١، باب : ٦٥ . بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٤٧، ح ٢٧، باب : ١ حدوث العالم وبدء خلقه .

تَحَقَّقَ؛ أي : قياماً ركنياً، والمعلول قائم بالفعل قيام صدور، وبأثر الفعل قيام تَحَقَّقَ، أي : قياماً ركنياً، وليس المعلول مستنداً إلى الفاعل لذاته، ولا إلى المجموع، بمعنى صدوره من كلٍّ من الفاعل والفعل على سبيل التعاقب، أو التبعية والتوزيع، أو من القدر المشترك بينهما .

والفاعل على الحقيقة ليس هو الذات البحت، وإلا لزم ما قلنا سابقاً : من أنه يكون فاعلاً لمعلول واحد، غير منتهي التمام على الدوام، بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول، وهو الذي عَيْنَاه بمثال الذات؛ أعني الصفة العنوانية، والمعلولات تنتهي إلى الفعل، كما قال مقتدانا أمير المؤمنين عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله، وأجأه الطلب إلى شكله)^(١)، وشكل المخلوق هو الفعل لأنه مخلوق، ولأن هيئة المخلوق من هيئته كما قلنا : بأن هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب، لا أنها تنتهي إلى الفاعل .

[هل الذات المقدسة تصلح أن تكون فاعلاً؟]

وقوله : «إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً» .
جوابه ما قلنا : أنه لا تكون الذات فاعلاً، وإثما الفاعل مثالها، ألا ترى زيدا مرة يفعل، ومرة لا يفعل، ولو كانت ذاته بنفسها هي الفاعلة، لكانت الفاعلية عين حقيقتها، فلا تتحقق إلا فاعلة، ولكنها إذا لم تفعل فهي الذات حقيقة، وإذا فعلت فهي حينئذٍ قد لبست ثوباً، أعني المثال الذي هو ظهورها بالفعل، أي فعلها لما ظهرت به، وذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد، والقائم من زيد إذا فتشت عن حقيقته وجدته اسماً لفاعل القيام لا لذات زيد، فهو في الحقيقة مصاغ من فعل زيد للقيام، ومن القيام الذي هو أثره، فجعل اسماً لفاعل القيام؛ ومثاله كالحديدة المحماة بالنار، فإن ذلك فاعل الإحراق، لأن الحرارة التي هي فعل النار هي المحرقة، والحديدة محلها الحامل لها، فالعالم العارف بالله سبحانه ينتهي عنده

الكلام إلى أمر يكون هو بفعله فاعلاً لآ بذاته .

[كيف يكون فاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته]

وقوله : «ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته، وسنخه وحقيقته، لا بأمرٍ عارضٍ له» .

جوابه : أن الفاعلية لا تتحقق بذات الفاعل، كما لا يقال : أن المقابل للمرأة هو الفاعل للصورة، وإنما تتحقق للشيء بكونه فاعلاً بفعله، ولذا سمي بالفاعل، وليس كون الفاعل فاعلاً بفعله، يلزم منه أنه ليس بتامٍ لاحتياجه في فاعليته إلى فعله، كما نبّه المصنف عليه بقوله : «كل فاعل تام»؛ لأن الشيء لو تحققت له الفاعلية بدون الفعل، وتوقفت فاعليته على الفعل، إنتاجه كلام المصنف، لكنّ الذات البحث لا يتّصف بصفات الخلق لذاته، وهي صفات الإضافة؛ أي : التي مفاهيمها تنشأ عن الارتباطات، كالفاعلية فإنها تقتضي فعلاً ومفعولاً، والخالق والرازق والمعطي وما أشبه ذلك، فإن صفات الإضافة صفات الخلق، ولا يجوز أن يتّصف بها الحق تعالى .

[الذات البحث متصفة بمعنى الفاعلية ولا فعل ولا مفعول]

والفاعلية إنّما يوصف بها من يفعل وفعل، نعم الذات البحث متصفة؛ بمعنى الفاعلية، ولا فعل ولا مفعول، ومعناها هو القدرة والعلم، وكذلك سائر صفات الخلق، فالذات بنفسها تامة وفوق التمام؛ بمعنى الفاعلية الذي هو ذاتها، أعني القدرة والعلم المطلقين، فلا يلزم من قولنا : أن الفاعل لا يفعل بذاته، وإلاّ لما كان فاعلاً، وإنما يفعل بفعله نسبة الاحتياج والنقص .

فإن قلت : يلزم على قولك : أنه تعالى لا يوصف بالعلم والقدرة، والسمع والبصر، لأن مفاهيمها اقتضاء الإضافة، فالعلم يقتضي علماً ومعلومًا، وكذلك البواقي، وهذا خلاف ما عليه كل العلماء، والحكماء والعقلاء .

قلت : نعم الأمر كما قلت، فإنّ العلم المقتضي معلوماً، والقدرة المقتضية مقدوراً، والسمع والبصر وغيرهما لا يصح أن يوصف بها تعالى؛ لأنها صفات فعلية، وإنما يوصف بمعانيها وهو العلم والقدرة، وكذلك يوصف تعالى لذاته بمعنى الخالق، وهو القدرة والعلم، ولا يوصف لذاته بالخالق؛ لأنها من صفات الأفعال .
وأما إذا سمعتَ عنهم عليه السلام يقولون : هو سبحانه عالم؛ يريدون به العلم الذي هو ذاته، وهو تعالى لذاته عالم ولا معلوم، وقادر ولا مقدور .
وأما المقتضي للإضافة، يقولون : هو سبحانه عالم، فهي من صفات الأفعال، لا توصف بها الذات البحت، وكذلك الفاعل، فافهم إن وُقِّتَ للهدى فهمت، والله سبحانه ولي التوفيق .

ففاعلية كل فاعل تامّ الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه .

[فاعلية كل فاعل تامّ الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه]

وقوله : «فإذا ثبت أن كل فاعل تامّ فهو بنفس ذاته فاعل، وهويته مصداق للحكم عليه بالإقتضاء والتأثير» .

جوابه : لم يثبت من هذا شيء، وإنما الثابت أنه تعالى بفعله فاعل، وإنّ هويته تعالى لو كانت مصداقاً للحكم عليه بأنها تقتضي لذاها الفاعلية والتأثير، لكان فاعلاً في الأزل، ومؤثراً في الأزل، وقد ثبت أن الأزل هو الذات البحت، فإما أن يكون مؤثراً في ذاته، أو يكون في ذاته شيء غيرها يكون مؤثراً فيه، أو يكون الأزل شيئاً غير الذات قديماً، فتتعدد القدماء، ويكون وقتاً أو مكاناً، والتأثير فيه نفسه بإحداثه أو بعضه، أو يكون فيه غير الحق تعالى، فتتعدد القدماء، ويكون محلاً أو وقتاً لما أحدث فيه .

وقوله : «فيثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية، المنتزعة عنه، المنتسبة إليه بسنخه وذاته» .

جوابه : أنه لم يثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية، بل الثابت في نفس الأمر ما سمعت حكاية بعضه من كلامنا .

وفي قوله : «المنتزعة منه»؛ تصريح إلى أن الأشياء عند المصنف إن لم نقل أنه لم يرد أنها أجزاء منه، تُقْتَطَعُ تَنْفَصِلُ منه بعد ذلك اللزوم بذاتها، أو تُنْتَزَعُ منه بصورها وأشباحها، مع بقاء حقائقها، كل في رتبته من الذات .

وإنما تنفصل من حقائقها التي في ذاته، كانفصال النار من الحجر بالزناد، أو انفصال اللفظ من النفس، أو تنحطّ منها صورها وأشباحها وأظلتها، مع بقاء حقائقها في ذاته، متّحدة بها، أو قائمة بما قيام عروض، أو معلقة به تعليق الظل بالشاخص، وفي كل ذلك تثبت المغايرة، ويثبت التضاييف، فتجوزيه لهذه الوحدة عليه عين تجويز القوم المشائين^(١)، ولهذا قلنا : من حيث لا يشعر .

وقوله : «المنتزعة عنه»؛ صريح في أخذها من الذات البحث .

وقوله : «المنتسبة إليه»؛ محتمل لأحد الوجوه التي ذكرناها في كيفية الانتساب .

وقوله : «بسنخه وذاته»؛ صريح في أن الأخذ بالاقتطاع، وهذا هو المرجو من جناب المصنف من الوقوع في ذات الله تعالى .

[عود على بدء]

ثم نرجع إلى كلامه في هذه الرسالة، فنقول : وقوله : «والتوافق»؛ يعني أن الوحدة الحاصلة من توافق شيئين في جهة تكون غير حقيقية، كوحدة توافق الأربعة والستة في النصف، فإن النصف في نفسه، وإن كان واحداً إلا أنه منسوب إلى متغايرين، فلا تكون حقيقية فلا تصدق عليه تعالى .

وأقول : إن جميع الوحدات التي ذكرها تكون صادقة عليه تعالى، على ما قرّره من كلامه، ليس منها شيء يخرج عن الوحدة الحقيقة التي عناها من كلامه حين أثبت التلازم بين الذات ومعلولاتها، وأحال تصوّر الانفكاك بينهما، ومنعه لذلك ممنوع بما يلزم من اعتقاده الذي أثبته وبرهن عليه .

(١) تقدم ترجمة هذا الاسم في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

[قول المصنف تثنى : بل وحدته وحدة أخرى، ... إلخ]

قال : «بل وحدته وحدة أخرى، مجهولة الكنه كذاته، إلّا أنّ وحدته أصل الوحدات، كما أنّ وجوده أصل الوجودات، فلا ثاني له، وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم، الذي لا يشوبه جهل، فيكون عالماً بكلّ شيء من جميع الوجوه، وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية»^(١).

[الرد على من قال : بأن وحدة الله تعالى هي عين ذاته مجهولة الكنه]

أقول : هو يريد أنّ وحدته مغايرة لجميع الوحدات، كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة، ويّين وجه ذلك أنّ وحدته تعالى مجهولة الكنه كذاته، وما سواها معلومة الكنه، ثم يّين أنّ وحدته المجهولة الكنه أصل لسائر الوحدات؛ يعني أنّها اسطقس جميع الوحدات، كما أنّ وجوده كذلك لجميع الوجودات، وعلمه أيضاً اسطقس لجميع العلوم وقدرته وسائر صفاته أصول لسائر صفات الخلق .

[مراد المصنف تثنى من كلمة ذاته]

وقوله : «كذاته»؛ لا يُريد به أنّ الوحدة مُغايرة في نفس الأمر لذاته، وإنما الذات لما كانت معروفة عند الكل، بأنّها مجهولة الكنه والوحدة، لم تُعرَف بذلك عند الكل، وإنما يعرف ذلك العارفون بالله، من أنّ وحدة ذاته هي عين ذاته، فشبهها في هذه المجهولية بها، ومراده أنّها هي هي، والأمر الواقع كذلك يقيناً في كون وحدته المجهولة الكنه أصلاً لجميع الوحدات الحادثة، كما أنّ وجوده تعالى أصل لجميع وجودات الحادثات، وكذلك صفاته كلها أصل لصفات خلقه، وهذا هو المعروف من مذهبه، ومذهب أتباعه القائلين بوحدة الوجود، ألا تسمعهم يقولون : معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته .

فإذا قلت : لهم الحجر في ذاته والثمر، قالوا : نعم بوجه أكمل، ونحو أشرف، وربما مثل بعضهم ذلك بالنار في الحجر، فإنها كامنة في الحجر، كذلك الأشياء كامنة في ذاته، وكما أنه إذا حكّ الحجر بالزناد خرجت النار، وهي مثال الكامنة لا ذاتها، بحيث إذا خرجت نقص كمّ الكامنة، وفقد الحجر شيئاً مما هو كامن فيه، بل الظاهر مثال الكامنة نزل من الكامنة، ولم يفقد الحجر شيئاً ممّا فيه، كذلك ذوات الأشياء وصفاتهم، إذا نزلت من غيب الذات، فإنما نزل مثالها وشبهها، وما في الذات باقٍ في رتبته، لم يتحوّل ولم تفقده الذات .

قال المصنّف في المشاعر، في كيفية علمه تعالى بكل شيء : «فذااته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء، فما عند الله هي الحقائق المتأصلة، التي نزلّ هذه الأشياء منزلة الأشباح والأطلال»^(١) .

وقال الملا محسن^(٢) في الكلمات المكنونة : «فإنّ الكون كان كامناً فيه، معدوم العين، ولكنه مستعدّ لذلك الكون بالأمر، فلما أمر تعلّقت إرادة الموجد بذلك، واتّصل في رأي العين أمره به، ظهر الكون الكامن فيه بالقوّة إلى الفعل، فالمظهر لكونه الحقّ، والكائن ذاته القابل للكون، فلو لا قبوله واستعداده للكون لما كان، فما كونه إلّا عينه الثابتة في العلم، لاستعداده الذاتي الغير المجعول، وقابليّته للكون، وصلاحيّته لسماح قول : «كن»، وأهليّته لقبول الإمتثال، فما أوجده إلّا هو ولكن بالحقّ .

وفيه أو نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر، والقابل بعينه هو الفاعل، فالعين الغير المجعولة عينه تعالى، والفعل والقبول له يدان، وهو الفاعل بإحدى يديه، والقابل بالأخرى، والذات واحدة، والكثرة نفوس، فصحّ أنه ما

(١) كتاب المشاعر، ص ١٠٨ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

أوجد الشيء إلّا نفسه، وليس إلّا ظهوره»^(١).

وحيث ألزمناهم بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدّم، لأنّ ما لا يمكن تصوّر انفكاكه واحد، وتلك الوحدات التي نفاها أشياء معلولة له تعالى، فهي لازمة لذاته، لا يمكن تصور انفكاكها، وما لا يمكن تصوّر انفكاكه بسيط، فهو واحدٌ بوحدةٍ حقيقية، لأن الذات واحدة، والنقوش كثيرة كما قالوا، لزمهم إثبات ما نفّوا، والاعتراف بما أنكروا، ولزمهم أن تكون تلك الوحدات مجهولة الكنه؛ لأنّها وحدة مجهول الكنه، وقد صرّحوا بكونها معلومة الكنه، فيلزمهم إمّا كونها معلومة الكنه مجهولة الكنه، أو رفع الجهالة بالكلّ، أو خطأ قولهم في الكلّ، وذلك لأنّ وحدته عندهم أصل الوحدات كلّها، كما أن وجوده أصل الوجودات، وعلمه أصل كل العلوم، وكذلك سائر الصفات .

ويريدون أن الوحدة حقيقة واحدة، وكذا الوجود، والعلم والقدرة وغيرها، فصرف الوحدة التي لا يشوبها شيء غيرها، هي وحدته عنه، وهي عين ذاته تعالى، وسائر الوحدات شؤون لها، قائمة بها، انحطّت بما عرض لها من نقائص مراتب تنزّلها، من غير أن تلحق تلك النقائص لها لذاتها، بل هي في ذاتها مبرأة عن شوب النقائص، وكذلك صرف العلم الذي لا يشوبه جهل، وصرف القدرة التي لا يشوبها عجز، وصرف الوجود الذي لا يشوبه عدم، وكذا سائر الصفات ما خلص وصفاً فهو الواجب تعالى، وما كان مشوباً فهو ما ينسب إلى الممكن، من غير أن يلحق الشوب شيئاً منها لذاته، فما ثبت للوجودات من الوجود ثبت للوحدات من الوحدة الحق، ولسائر العلوم من العلم الذي هو حقيقة العلم، ولسائر القدرة من القدرة التي هي صرف حقيقة القدرة، وهكذا سائر الصفات .

(١) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ٨٣، كلمة فيها إشارة معنى كن فيكون .

ويرد على قوله هذا : على كل واحد منها ما ورد على الوجود صرفه ومشوبه، على قوله : ما أوردناه ونورده .

وأما على ما نقوله نحن تبعاً لأئمتنا عليهم السلام، من أن الذات البحت لا يلزمها شيء، ولا تلزم شيئاً، ولا تكون فعلاً، ولا إرادة، ولا مشيئة، لئلا تكون مستندة إلى غيرها، أو مستنداً لغيرها، ولا تدخل مع غيرها تحت مفهوم، ولا في قيد لفظ أو معنى، بل هي مبرّئة من كل ما يجوز على غيرها، فلا توصف إلا بالوحدة الحقيقية، التي لا يكون منشؤها متوقفاً على شيء غيرها .

[مراد المصنف رحمته من العلم الوجداني]

وقوله : «وكذا علمه الوجداني، نفس حقيقة العلم، ... إلخ»، يريد به ما يريد في الوجود، وقد بينّا بطلان إرادته ومقصوده في ما تقدم، وفي شرح المشاعر وغيره، إذ علمه الوجداني هو ذاته الحق سبحانه، وليس في ذاته الحق شيء غيره، ولا يكون مطابقاً لشيء، ولا مقروناً بشيء، ولا واقعاً على شيء .
والعلم الذي يشير إليه المصنف هو ما يفهمه، ولهذا يجعله مطابقاً للمعلوم، وواقعاً عليه، ومقترناً به، ولا شك أن كل ما يكون مفهوماً لأحد من الخلق، أو مطابقاً لشيء، أو واقعاً عليه، فهو محدث، وكذلك سائر الصفات .

[هل علم الله الذاتي البحت متعلق بكل شيء؟]

وقوله : «فيكون عالماً بكل شيء، ... إلخ»، صريح في أن علمه الذاتي البحت متعلق بكل شيء، ومطابق لكل شيء، وواقع على كل شيء، لأن المفهوم من العلم ذلك، إذ لو لم يكن متعلقاً بالمعلوم، ومطابقاً له، وواقعاً عليه، لم يكن عالماً به، ويلزمه إما أن يكون العلم في الإمكان؛ لأن المعلومات كلها ممكنة، أو المعلوم في الأزل؛ لأن العلم في الأزل، ويحيى هنا ما ذكرنا قبل؛ من كون الأزل ظرفاً، أو محلاً للغير، من قلم أو حادث .

والمعلوم المقطوع به أن الأزل هو الذات الحق ﷻ، وهو العلم الحق ﷻ، فلا

يكون وقتاً لغيره، ولا محلاً لحادث ولا قديم .

ويجيء على كون العلم في الإمكان كون الأزل في الإمكان، وبالعكس بالعكس، وكلاهما محال .

ولا يلزم من قولنا هذا؛ كونه غير عالم بها، بل هو عالم في الأزل بها في الإمكان، فالعلم في الأزل لا يخرج عنه؛ لأنه هو الأزل، ولو جاز أن يخرج منه كان ممكناً، والمعلومات كلها في الإمكان لا تخرج منه أبداً، والتعلق بها في الإمكان مع وجودها لا قبله، وهذا هو العلم الإشرافي .

وإذا أردت أن تتصور هذا فنضرب لك مثلاً، وهو أنك سميع حقيقة، ولم يكن أحد يتكلم فتسمع كلامه، فإذا وجد من تكلم سمعت كلامه حين تكلم لا قبله، ولا يقال : لك قبل كلامه؛ أنك أصمّ لست بسميع، بل أنت سميع، ولكن لم يوجد مسموع، فإذا وجد المسموع تعلق السمع به، ووقع عليه .

وهذا التعلق والوقوع لم يكن قبل المسموع؛ لأنه نسبته وإضافته يوجد بوجوده، ويفقد بفقد، وأنت على كل حال سميع بغير اختلاف في حال سمعك بعده وقبله .

ومثله خروج الصورة منك في المرأة، لم يكن قبل المرأة ولا بعدها، والمنطبع فيها إشراق منك لم تختلف حالتك قبل الانطباع وبعده، ولم يتجدد لك حال ولا إضافة ولا نسبة، وإنما المتجدد حال الانطباع، فالإضافة والنسبة والتجدد للمنطبع في المرأة، فافهم المثال، وترق منه إلى معرفة الحق المتعال، في مراتب التعريف، ومعارض التوصيف، واشرب صافياً، ودع عنك ترهات الصوفيّة^(١)، لأنهم يقولون: يعلمها في الأزل، مع أن المعلوم إذا لم يكن شيئاً كيف يعلم ما ليس بشيء، ولكنهم يقولون : هي في الأزل أشياء، وأعيان ثابتة في الأزل، ولهم اختلافات في ذلك الثبوت والتحقق، فمنهم من يجعلها كالخصبة النوعية من الجنس، فإن حصّة

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

الإنسان من الحيوان لم يكن محدثاً لها، وهي عينه باعتبار، وغيره باعتبار .
 وإلى هذا المعنى أشار الملامم محسن^(١) في الكلمات المكنونة في ما تقدم مما نقلناه
 عنه، في قوله : «فالعين الغير المفعولة عينه تعالى»^(٢)، ومنهم من يجعلها شؤونات
 أبرزها من ذاته، أو شؤونات برزت من دون إبراز، أو صور علمية معلقة به تعلّق
 الظلّ بالشّخص، أو هي صور لذاته، يخلعها تارة ويلبسها أخرى، إلى غير ذلك
 من الوسوس الشيطانية .

ثم إذا كانت في الأزل، فإن كانت غيره تعددت القدماء، إن قالوا : بقدمها،
 وكان الأزل محلاً للحوادث إن قالوا : بحدوثها، وإن قالوا : كما في الكلمات
 المكنونة هي عينه، فلم يعبرون عنها بالمغايرة والكثرة، ويقولون : هي هو .
 وإن قالوا : هي غيره، فلم جعلوا غيره عينه، ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا
 إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾^(٣) .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) راجع الصفحة رقم (١٣٩) من هذا الكتاب .

(٣) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

[القاعدة الثانية من المشرق الأول]

[في أن كل ما هو بسيط الحقيقة فهو]

[بوحدة كل الأشياء ..]

قال : «قاعدة عرشيّة؛ كلّ ما هو بسيط الحقيقة، فهو بوحدة كل الأشياء، لا يعوزه شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص، والأعدام والإمكانات، فإنك إذا قلتَ : «ج» ليس «ب»، فحيثيّة كونه «ج» إن كانت بعينها حيثيّة أنه ليس «ب» حتى يكون «ج» بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته، فكانت ذاته أمراً عَدَمِيّاً، ولكان كل من عقل «ج» عقل ليس «ب»، لكن التالي باطل، فالْمَقْدَم كذلك، فثبت أن موضوع الجيميّة مركب الذات، ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون «ج»، ومن معنى سلبى عديمي به يكون ليس «ب»، وغيره من الأمور المسلوّبة عنه، فعلم أن كل ما يُسلب عنه أمر وجودي، فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً، فينعكس نقيضه كل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركبة من جهتين؛ جهة بها هو كذا، وجهة بها كذا، فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتّمام، لا من حيث النقائص والأعدام، وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً، وحضورها عنده على وجه أعلى وأتمّ؛ لأن العلم عبارة عن الوجود، بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادّة، فافهم يا حييى واغتنم»^(١) .

[القول في بسيط الحقيقة كل الأشياء والرد عليه عن طريق أهل البيت عليه السلام]

أقول : قوله : «كل ما هو بسيط الحقيقة، فهو بوحدة كل الأشياء»؛ أي :

بكمال بساطته التي لا يمكن فيها فرض التعدّد والكثرة كل الأشياء، لأنه بحكم عكس النقيض أمر وجودي لا يسلب عنه شيء، كما ذكره في المشاعر، باطل بعين ما استدلّ به، فإنّه إنّما استدلّ على ذلك بأنه إذا سلب عنه شيء، وأخذ ذلك السلب في مفهومه لزم التركيب، فتقول : له بسيط الحقيقة أمر بحت، لا أمر لا يسلب عنه شيء، لأن قولك : أنه أمر لا يسلب عنه شيء، مثل قولك : أمر سلب عنه شيء، إذ في الحالين يلزم التركيب، فيلزم التركيب من أمر وجودي، وأمر عديمي فيما فررت منه، ويلزم التركيب من أمر وجودي، ومن أمر وجودي فيما التجأت إليه، وهو لا يسلب عنه شيء، والتركيب من الوجوديين أظهر في التركيب وأقبح؛ لأن لا يسلب نفي سلب وهو إثبات، وإنّما البسيط أنّه أمر بدون قيد، على أن قولك : فحيثيّة كونه «ج» إن كانت بعينها حيثيّة أنّه ليس «ب»، يصح إذا أخذت الحيثيّة، ولكن لو قيل : بنحو ذلك كما يذهب إليه المتكلمون وأمثالهم، من تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية، فإنهم إذا وصفوه بسلب مثل هو تعالى ليس بجسم، ولكنهم لم يأخذوا حيثيّة السلب في مفهوم الثبوت، فلا يلزمهم المخدور .

والذي نذهب إليه تبعاً لساداتنا عليه السلام، أنا إذا وصفناه في التعبير عند التعريف بالأوصاف السلبيّة، نجعلها حدوداً للأغيار، كما قال الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه)^(١)؛ يعني كنه معرفته تفريق بينه وبين خلقه، أي : تنزيهه عما يجوز على خلقه، وغيوره أي : جميع غيراته من جميع ما يناله الإدراك، ممّا ينفي ويثبت فهو أوصاف ما سواه، وتحديد لهم، فقولك : ليس بجسم تحديد للجسم بالنفي وبالجمعية، فافهم هذا ما نقوله ظاهراً . وأما في الحقيقة فلا يعرف بنفي ما سواه، إذ ليس معه شيء من السواء حتّى يميّز بنفيه، وإنما هو هو لا يشتهه بشيء، إذ ليس معه شيء لا في ذاته، لا في أزله

لأنه ذاته، ولا في علمه لأنه ذاته، إذ كان العلم تعالى ولا معلوم، فإذا وجد المعلوم وُجِدَ معلوماً، وإذا لم يكن شيء فما معنى معلوم ولا معلوم، فإذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك : سُلِبَ عنه، أو لم يسلب عنه .

نعم من كان يقول : بثبوت الأشياء معه أعيان ثابتة في ذاته، أو في علمه، أو معلقة به، كما يقوله المصنف وأتباعه، فيصح عنده القول : بأنه سلب عنه، أو لا يسلب، لكنه يظل عليه قوله : بسيط الحقيقة؛ للزوم التركيب على قوله : سلب عنه، ولا يُسَلَب .

وبقوله : كل الأشياء، فإنّ ما هو كُلُّ ليس بسيطاً، كيف وهو يقول : مركّب الذات، ولو بحسب الذهن، ولا شك أن جميع عباراته مقتضاها التركيب والتعدد بحسب الذهن، وبحسب الخارج لا يخفى على أحد إلّا مَنْ نظره فيها نظر تقليد، أو من هو ناظر إلى من قال لا إلى ما قال .

[هل كل ما هو من باب النقائص شيء أم لا؟]

وقوله : «لا يعوزُهُ شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص»؛ فيه أنا نقول : ما هو من باب النقائص شيء، أو ليس بشيء؟، فإن كان شيئاً فالله سبحانه خالقه، فهو شيء داخل في الأشياء، وإن كان ليس بشيء، فلا معنى لاستثناء ما ليس بشيء، على أن المصنّف في الكتاب الكبير يذهب إلى اتّحاد الشّيء والموجود، وعدم تحقق الشّيئة بدون الوجود في كلّ طور .

فالنقائص والأعدام والإمكانات، بأي اعتبار كان من الأشياء، فإن سلبها عنه كانت ذاته مركّبة من سُلُوب الأشياء، مثل هو ليس بحسم، وليس بمهية، وليس بنقص، وليس بعدم، فإن هذه كلّها موجودة، أما عنده ففي الذهن، وأمّا عندنا تبعاً لموالينا عليه السلام - برئت إلى الله تعالى وإليهم من خلافهم - فهي موجودة في الخارج، وما في الأذهان فأشباح وأظلة منتزعة من ذواتها، وموصوفاتها الخارجية، فإن الله ﷻ جعل الذهن مرآة، فإذا أردت إدراك شيء، أو تذكّره ممّا أدركته، ثم غاب عنك، أو عزب عن ذهنك، إلتفت بمرآة خيالك، وقابلت بها ذلك الشيء

في مكانه ووقته، فتجد مثاله قائماً هنالك، في وقت الإدراك الأول، فتنتطبع صورته في مرآة خيالك، ويستحيل أن تدرك شيئاً بدون ذلك، ويأتي تمام البيان .

فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي بعينها، ما سوى عوارضها الخارجية، كما زعموا بأنك إذا تصوّرت النار كانت حقيقة النار؛ أعني الحرارة واليبوسة الجوهرين في ذهنك بذاتهما معرّاة عن الإحراق، وإنّما في ذهنك الصور المنتزعة من الخارجي، ولذا لا تذكر شيئاً أو تتصوّره حتى تلتفت بمرآة ذهنك، إلى مظنة كونه في وقته أو في محله ووقته، **«إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»** ^(١) .

ومما يدل على ذلك ما روي عن الرضا عليه السلام، كما تقدم، وإنّما أذكره تسهيلاً لتحصيله، وتكريراً للتأكيد، ليثبت في الأذهان، وتطمئن قلوب أهل الإيمان، قال عليه السلام، كما رواه الصدوق في أول علل الشرائع، بإسناده إلى الحسن بن علي بن فضال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال : قلت له : لِمَ خلق الله الخلق على أنواع شتى، ولم يخلقه نوعاً واحداً؟ .

فقال : (لئلا يقع في الأوهام على أنه عاجز، ولا تقع صورة في وهم ملحد إلّا وقد خلق الله ﷻ عليها خلقاً، لئلا يقول قائل : هل يقدر الله ﷻ على أن يخلق صورة كذا وكذا، لأنه لا يقول من ذلك شيئاً إلّا وهو موجود في خلقه -تبارك وتعالى-، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير) ^(٢) .

وقال جعفر بن محمد عليه السلام : (كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود عليكم) ^(٣) .

(١) سورة الرعد، الآية : ٤ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

[اجماع العقلاء على أن النقص والعدم والإمكان والماهية وغيرها ألفاظ مستعملة بإزاء معان موجودة ولو في الذهن]

والحاصل هذه الألفاظ الموضوعية بإزاء هذه المعاني، مثل نقص وعدم، وإمكان وماهية، وما أشبه ذلك، هل هي ألفاظ مهمة أو مستعملة؟، فإن كانت مستعملة فهي إنما وضعت بإزاء معان موجودة، وإن كانت لم توضع بإزاء معان موجودة فهي مهمة، وأجمع العقلاء على أنها مستعملة، موضوعية بإزاء معان موجودة ولو في الذهن، وقد بينا الموجود في الذهن .

وأقول : هذه الموجودة في الذهن من خلقها، وكذلك الأمور الاعتبارية؟، بل ثبوت شيعيتها من خلقها، فإن كانت مخلوقة لهم، فقولهم : هو كلّ الأشياء، يعنون كل الأشياء من خلقه، فتكون الأشياء من خلقهم سلب عنه، وإن كانت من خلقه، أو من خلقهم ولا تُسلب عنه، فاستثناؤه لها غلط .

وعلى كل تقدير فلا يكون كلّ الأشياء، وإنما هو كلّ الأشياء التي يعينها المصنّف، لأن الأشياء وإن كانت جمعاً محليّ بالألف واللام، وقد نصّ العلماء على إفادته العموم، لكنّ المصنّف يريد به العموم العرفي .

فإن قلت : أنه يريد اللغوي، ولكن هذه ليست أشياء حقيقية، وإنما هي أمور اعتبارية؟ .

قلت : قد بينا أنّ الاعتبار من عالم الخلق، وأنّ هذه الأمور أشياء مخلوقة، غاية الأمر هل هي مخلوقة لله، أم مخلوقة لهم، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) .

[النفي فرع الثبوت ولو بالذهن والإمكان]

وقوله : «فإنك إذا قلت : «ج» ليس «ب»، فحيثية كونه «ج» إن كانت بعينها حيثية أنه ليس «ب»؛ قَدْ قُلْنَا عليه : أنّه لا يلزم ذلك، بل يجوز أن يكون كونه ليس «ب»، لا يتحد بكونه «ج»، فيكون كونه ليس «ب» مستنداً إلى

فعل كونه «ج»، أو أثر فعله، أو لبعض أحواله، بحيث لا يكون جزء ماهيته، كما قلنا فيما تقدّم في الصفات السلبية : من كون السلب راجعاً إلى نفسه، أو إلى متعلقه؛ أعني المسلوب على نحو ما أشار إليه الرضا عليه السلام، بقوله : (وغيره تحديداً لما سواه)^(١) .

وقلنا عليه أيضاً : إنّما يصح السلب ولا سلب في مقام يمكن فيه الثبوت، إذ النفي فرع الثبوت، ولو ذهنياً وإمكاناً، ووجود غيره في مقامه ممتنع ذهنياً وخارجاً، وفي نفس الأمر بكل اعتبار، فيسلب ولا يسلب .

وحكهما إنّما يصح فرضه فيما يصحّ تحققه، وفي مقام الذات يمتنع فرض وجود شيء ولو عقلاً، فسقط اعتبار قوله هذا عند أهل الاعتبار .

وقوله : «حتى يكون «ج» بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته»، قد قلنا عليه : أنّه لا يجب ذلك إذا سلب عنه شيء؛ لجواز أن يكون مصداقاً بنفس الصفة، والفعل والأثر كذات زيد، إنّما تكون مصداقاً للقائم بنفس الظهور بالقيام، ومن حيث الفعل وأثره؛ أعني القيام .

وأما إذا أخذت السلب في ماهية الذات، كان المسمى أي : الذات هو الثبوت والنفي، وعلى هذا لا يقال : يكون الثبوت مصداقاً للنفي إلّا مجازفة في التعبير، بل يقال : أن الذات مصداق للثبوت والنفي، وعلى كلّ تقدير إنّما يضر لزوم التركيب على قولنا .

وأما على قوله : فلا يضر لزوم ذلك، إذ مصحّحات ذلك عنده كثير؛ منها أن الكثرة نقوش ولا يضرّ ذلك مع اتّحاد الذات .

ومنها أن الوحدة الحقيقية تستهلك الكثرات .

ومنها أنّ الأشياء شؤون حاصلة له حصّولاً جمعيّاً وحدائياً، لا يقدح كثرتها وتركيباتها في وحدة الحقّة، وبساطة الحقيقة .

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

ومنها أنها عوارض له باعتبار مراتب تنزلاته، وأمثال هذه العبارات الباطلة ومآلها إلى معنى واحد، كما نقول : الشجرة واحدة بلحاظ وحدتها، وكثيرة بلحاظ أغصانها وورقها وثمرها .

وكلامهم على هذا ناقص، فينبغي لهم ألا يقولوا : ليس كمثله شيء، بل كل شيء مثله، وبهذا يتم كلامهم .

وكأني بك أيها الناظر في كلامي هذا تنكره، وتقول : أنهم لا يقولون بهذا ولا يريدونه، وكأني بك إذا قلت لك : اسمع قول شاعرهم :

كل ما في عوالم من جماد ونبات وذات روح مَعَارِ
صُورَ لي خلقتها فإذا ما زِلْتُ لا أزلُ وهي جَواري
أنا كالثوب إن تلونت يوماً باحمرارٍ وتارةً باصْفَرارِ
تسكتُ ولا تردّ جواباً .

وقوله : «فكانت ذاته أمراً عديمياً»؛ يريد به أن الذات إذا كانت مصداقاً ليس «ب» كانت مصداقاً لعدم .

[كل ما يجوز على عباده تعالى لا يجوز عليه سبحانه]

وكذا قوله : «ولكان كل من عقل «ج» عقل ليس «ب»»، وفيه أن التعبير عن مراده أن يقال : أن الذات تكون مصداقاً للإثبات، والنفي ليس على نحو التوزيع، ولا على نحو التعاور، بل لمجموعهما، فتكون الذات وجوداً وعدماً، فيلزم ارتفاع النقيضين؛ أي : لا وجوداً ولا عدماً، واجتماعهما؛ أي : وجوداً وعدماً، وحينئذ هنا دقيقة تعالت عن التمييز بالكنه، وهو أنا قد قرّرنا ممّا دلّ عليه عباده ﷻ، أن كل ما يجوز عليهم يمتنع عليه، وما يمتنع عليهم يجب له سبحانه، فيجب في حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة، فتقول : هو عالٍ دانٍ بجهة واحدة، قريب بعيد كذلك، ويجب له ارتفاع النقيضين، وهو عين اجتماعهما، فتقول : هو لا عالٍ ولا دانٍ، ولا قريب ولا بعيد، إلّا ما كان مما هو من صفات الخلق، لأنه

يمكن في حقهم فلا يجتمع له تعالى ذلك ونقيضه، فلا تقول : عالم جاهل، لا عالم ولا جاهل، متحرك ساكن، لا متحرك ولا ساكن، لأن صفات الخلق فيها التضاؤ حقيقة، وصفات الحق سبحانه لا تضاد فيها حقيقة، إذ لا يمكن اعتبار كثرة فيها مطلقاً، فعال ودان، وقريب وبعيد، التي تجوز على الخلق لا تجوز على الحق تعالى، لا هي ولا ضدها، فلا تقول : هو عال كعلو زيد، دان كدنوّه، لأهما في الجهة، وهي لا تجوز عليه، ولا تقول : هو قريب كقرب زيد، وبعيد كبعده، لأهما في المسافة، ولا عالم كعلم زيد، ولا جاهل كجهله؛ لأتهما في ثبوت الغير وعدمه .
فلزوم كون الذات وجوداً وعدمًا، وصفاً له بصفات خلقه؛ لأنه في المتضاد في الحقيقة، لا من حيث لزوم اجتماع النقيضين أو أرتفاعهما، اللذين ينسبان إلى الحق تعالى، بل هما من منسوبات الخلق .

ولو أريد بهما ما يصح عليه تعالى؛ أي : الوجود الذي يصح عليه، والعدم الذي يصح عليه جاز، وليس وصفه بالعدم مع الوجود من أخذ نفي الغير في كنه الذات، لأن ذلك النفي مما لا يجوز عليه، وما يجوز عليه هو الوجود بالآيات، أي: إثباته بآياته، والعدم الوجود بالذات، فإنه ﷻ مفقود بذاته لكل ما سواه، وموجود بآياته لكل من خلقه وبراه، إذ ليس للوجود والعدم معنى في حق ذاته المقدسة ﷻ غير هذا .

وأما معناهما المعروف عند الخلق؛ فهو إنما يصح على فعله، وعلى مثله الأعلى المشار إليه بقول الحجة في دعاء شهر رجب : (يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها، إلا أنهم عبادك وخلقك، ...) ^(١) .

وقوله : «ثبت أن موضوع الجيمية مركب الذات، ولو بحسب الذهن، من معنى وجودي به يكون «ج»، ومن معنى به يكون ليس «ب»»، قد أشرنا فيما

ذكرنا أن معناه عنده أو لازم كلامه أن مدلول «ج» غير مدلول ليس «ب» ليصح التركيب، وقد صرح به في قوله : مركب الذات .

وظاهر قوله : «ولكان كل من عقل «ج» عقل ليس «ب»»، عدم مغايرتهما مع دلالة «ج» على الثبوت، ودلالة ليس «ب» على النفي، وبين الكلامين تباين عظيم؛ لأن ظاهره أن كل من عقل «ج» عقل ليس «ب» اتحاد المفهوم، أو اتحاد المصداق، وكلا الأمرين ينافي التركيب فيه، وكلا الشقيين في الأول يستلزم التركيب فيه .

وقوله : «ولو بحسب الذهن»؛ يدل على أن التغير في المفهوم خاصة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية، وهو عندنا كذلك .

وأما عندهم فقد يكون على نحو لا ينافي الوحدة الحقيقية، فانظر إلى كثرة الاضطراب في أقوالهم واعتقاداتهم .

وقوله : «وغيره من الأمور المسلوقة عنه»؛ يدل على أن الأمر المسلوب عنه يوجب التركيب، ويتنافى البساطة الذاتية، فيجب أن لا يُسلب عنه ذلك الأمر، ويراد من هذا الأمر كل وجودي، وعليه يكون غيره ما ليس بوجودي، ولا ما كان من النقائص والأعدام .

وغيره في كلامه معطوف على ما الكلام فيه، وهو يبطل استثناءه، فيكون كل ما يصدق عليه اسم الشيء داخلاً في حكم سلب عنه، أو لا يُسلب عنه، كما ذكرنا سابقاً، فافهم .

[البسيط هو المنزه عن كل شيء من الموجودات وإلا كان مركباً]

فقوله : «فثبت أن البسيط كل الموجودات، من حيث الوجود والتمام»؛ فيه ما قررنا أن البسيط هو المنزه عن كل شيء من الموجودات، وإلا كان مركباً من تضافيف نسبته إليه، وحصوله له، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (وكمال

توحيده [الإخلاص له، وكمال الإخلاص له]^(١) نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف^(٢)، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل، الممتنع من الحدث، ... إلخ^(٣)، وكل شيئين بينهما نسبة الاقتران بالاجتماع والافتراق .

وفيه أيضاً أن قوله : «من حيث الوجود والتّمَام»؛ ترجيح من غير مرجح، إذ الوجود والعدم المُقابل لهُ، والتّمَام والنقص، وما أشبهها من الأشياء كما تقدّم، وقد قدّمنا أيضاً على أن هذه العبارات كلها إنّما تصح لفظاً ومعنى، على فرض أن معه غيره في أزله ورتبة قدمه، وبعد ثبوت وحدته، وتفرّده في كل رتبة ومقام، هو هو بالضرورة يمتنع فرض سلب أو لا يُسلب، كما قال الرضا عليه السلام في جوابه لعمران الصابي، حين قال: يا سيدي هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟.

قال الرضا عليه السلام : (إنّما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه، وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجوداً، ولم يكن هناك شيء يخالفه، فتدعوه الحاجة إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه، بتحديد ما علم منها، أفهمت يا عمران؟ .

قال : نعم والله يا سيدي)^(٤) .

فإن قلت : إن المصنّف يقول : بمعنى الحديث لأنه لا يثبت شيئاً ينفيه، والإمام عليه السلام إنّما قال : (ولم يكن هناك شيء يخالفه) .

قلت : قوله عليه السلام : (إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه، بتحديد ما علم

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في المخطوطة .

(٢) إلى هنا هذه خطبة لأمر المؤمنين عليه السلام، راجع نهج البلاغة، ص ٢، خطبة : ١ . وما بعد ذلك فهو خطبة للإمام الرضا عليه السلام .

(٣) التوحيد، ص ٣٤، ح ٢، باب : التوحيد ونفي التشبيه .

(٤) التوحيد، ص ٤١٧، ح ١، باب : ٦٥ . نور البراهين، ج ٢، ص ٤٦٦، ح ١، باب :

٦٥ . بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٣١١، ح ١، باب : ١٩ .

منها)، ينافي ما تقول، لأن مراده ﷺ عدم وجود شيء معه أصلاً، لا وجود شيء لا يخالفه، حتى يصح قول المصنّف: كل الأشياء، لأنّي أسألك هل يعلم شيئاً موجوداً في الأزل غير ذاته، أم لا يعلم؟، فإن كان لا يعلم شيئاً موجوداً غيره تعالى كان ما قلنا، وإن كان يعلم شيئاً موجوداً غيره، وجب عليه في علمه لنفسه تحديد ما علم منها، لتمييز عن الغير .

فمراده ﷺ، أن ليس معه غيره ليجتاج إلى تمييز نفسه منه .

[هل علمه تعالى يعم جميع الموجودات أم لا؟]

وقوله: «وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً»؛ يريد به علمه بها على وجه كليٍّ أزليٍّ عنده، وهي مع كونها ذوات الأشياء غير مغايرة لذاته، لأنّها علمه بها الذي هو ذاته .

قال الملا محسن^(١) في رسالته التي وضعها في كيفة علمه تعالى، لابنه علم الهدى قال: «فللأشياء وجهان؛ وجه إلى الحق سبحانه، وهو من هذا الوجه حاصل له متحقّق عنده، حاضر لديه في الأزل، حصولاً جمعياً وحدانياً، غير متكثر ولا متغيّر باقٍ .

وبالجملة، على ما يناسب ذاته ﷻ وصفاته وأفعاله .

ووجه آخر إلينا، وهي من هذا الوجه لم تحصل، ولم تتحقّق، ولم توجد، إلّا فيما لا يزال وجوداً متفرّقاً، متكثرّاً متغيّراً نافداً .

وبالجملة؛ على ما يناسب ذواتنا»^(٢) .

فتكون الذات عندهم واجدة في الأزل للإجمالي، فاقدة للتفصيلي، فما في الأزل غير مغاير للذات عندهم، إذ الأشياء لا تسلب عنه في الأزل، بخلاف ما في

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) جوامع الكلم، ج ١، ص ٣٤٧ .

الإمكان، فيكون غير عالم في الأزل بما في الإمكان مما نعلمه نحن، مما هو من الوجه التفصيلي .

وقال المصنف بعد هذا : «وحضورها عنده على وجه أعلى وأتم»؛ ويريد به ما أراد صهره، فكان عالماً في الأزل عندهم بنصف المعلومات، لأن المعلومات التي عنده في الأزل يعلمها بعلمه الذي هو ذاته، بلا مغاير بينها وبينه ولا تكثر، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

[علم الله تعالى عند أهل البيت عليه السلام]

ومذهبنا تبعاً لمذهب ساداتنا عليه السلام، أنه تعالى في الأزل الذي هو ذاته، وليس يعلم أزلاً غير ذاته، إلّا الآزال الحادثة المخلوقة عالم ولا معلوم؛ أي : هو عالم ولا معلوم، يعني لم يكن في الأزل معلوم غيره، لأن الأزل هو ذاته، وليس في ذاته شيء، نعم لك أن تقول : هو عالم في الأزل بما في الحدوث والإمكان، وليس لك أن تقول : هو عالمٌ بما في الأزل، فتكون هي في الأزل، وإثما هو سبحانه في الأزل عالم بذاته، ولا يعلم في الأزل غيره، فلما وجدت الأشياء في الإمكان في أمكنة حدودها، وأزمنة وجودها، وقع العلم عليها، إذ لا يقع العلم على غير شيء وإلّا لكان جهلاً، قال الصادق عليه السلام : (لم يزل الله ﷻ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور)^(١)، فتفهم هذا الحديث الشريف، وأنا أظن أنك تعترف بأن جعفر بن محمد عليه السلام يعلم، وأنه أعرف منهم بالله، وبعلمه سبحانه .

وإذا أثبتوا الأعيان الثابتة في الأزل، وأثبتوا علمه تعالى بهم في الأزل على

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٧) من هذا الكتاب .

سبيل الإجمال، كانوا قد جعلوا ذات الله محلاً لغيره، وأنه يعلم بعض المعلومات، لأن الذي في الأزل هو الإجمالي .

وأما التفصيلي الذي هو أشرف من الإجمالي، فلم يحصل عندهم لله سبحانه في الأزل، فهو فاقداً له، تعالى ربّي تعالى ربّي، لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم .

وقوله : «وحضورها عنده على وجه أتم»؛ يريد أنّها حاضرة في ذاته على وجه أتم وأشرف، بحيث لا يكون منها تكثر في الذات ولا مغايرة، كما هو رأيهم في قولهم : معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وقد تقدم بعض الكلام معهم في ذلك ويأتي .

[هل يمكن للعلم الأزلي أن يكون مخلوطاً بالمادة؟]

وقوله : «لأن العلم عبارة عن الوجود، بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادة»؛ يريد أن العلم بسيط، لأنه إذا أراد أنه حقيقة الوجود، لا يمكنه أن يجعله مادياً، أو مخلوطاً بها، فيكون قد جعل في ذات الحق سبحانه مادة لاستلزامها التركيب، فإذا اشترط في الوجود، الذي هو العلم عدم الشوب بالمادة؛ كان هو حقيقة العلم، أو صرف العلم، وهو العلم الأزلي، لأن الوجود المخلوط بالمواد والنقائص حادث، ليس هو حقيقة الوجود، وليس هو حقيقة العلم .

ونحن نقول له : العلم بما حضورها عنده، فإن أراد حضورها عنده كل شيء في مرتبة وجوده من ملك الله سبحانه، كما نذهب إليه نحن، وأن علمه بها هو عين ذلك الحضور الذي هو نفس كونها، كان عالماً بكل شيء، وصحّ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١) .

وإن أراد بحضورها عنده كونها في الأزل، وإثماً قيل عنده : لأن وجودها مترتب على وجوده، فله التقدّم الذاتي، وذلك الحضور لأجل كونه في الأزل، لا

يكون مخلوطاً بالمادة لتقدس الأزل عن المواد، لزمه ما قلنا سابقاً؛ من كونها قديمة ومخلوقة بذاته، أو مقرونة به، أو كونه محلاً لها .

وكون المواد، والمخلوط بالمواد، غير معلومة له في الأزل، فيكون فاقداً لها، وقد قال : «إن معطي الشيء غير فاقده له» .

فإن قلت : أنه قال : «أنها في ذاته بنحو أشرف» .

قلت : هو ما يعنون به من الوجه الإجمالي يقيناً في الوجه التفصيلي، والنحو الأخس لم يكن على قولهم معطياً له، وهو فاقده له .

فقول الملا محسن^(١) في الرسالة المذكورة في أولها : «الحمد لله العليم الحكيم، الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض»^(٢)، مناقض لقوله : «أنه لا يعلم في الأزل إلّا الإجمالي» .

ولقول المصنّف : «لأن حضورها عنده على وجه أعلى وأتم، بشرط ألا يكون مخلوطاً بمادة»؛ لأن من لم يكن علمه إلّا بالمجملات، بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادة، لا يكون عالماً بكل شيء، بل ببعض دون بعض، بخلاف ما إذا قلنا: أنه تعالى متفرّد في أزله، ليس معه غيره، فهو عالم ولا معلوم؛ لأن علمه عين ذاته، ولم يكن في ذاته، ولا مع ذاته شيء ليكون معلوماً، فإذا وجد الشيء وقع عليه العلم .

ومثاله : كما إذا أشعلت سراجاً في الهواء؛ فإنه لا يقع منه شعاع على شيء، فإذا وجد كثيف ظهر النور عليه، ولم يكن النور معدوماً، بل هو موجود، ولكن المستنير معدوم، فإذا وجد المستنير ظهر النور، فإنه على هذا التقرير يكون عالماً بكل شيء، لكن الشيء المعلوم لم يوجد في ذاته تعالى، وإثماً وجد خارج الذات، فافهم يا حبيبي واغتنم .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) جوامع الكلم، ج ١، ص ٣٢٩ .

وقد قال المصنف : هذا اللفظ، ونحن وهو قد عرضنا بضاعتنا عليك،
وكشفناها بين يديك، فأنا أقول : هذا قول محمد وأهل بيته الطاهرين، والمصنف
يقول : قال : الفارابي^(١)، ومميت الدين^(٢)، فاختر لنفسك ما يخلو .
وقد بسطنا الكلام في جوابنا للملا محمد الدامغاني أيده الله، وفي شرح
المشاعر^(٣)، فما خفي عليك هنا فاطلبه من هناك .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٣) راجع شرح المشاعر، ص ٥٦٨، في المشرق الثاني : في كيفية علمه بكل شيء .

[القاعدة الثالثة من المشرق الأول] [في، أن واجب الوجود واحد لا شريك له .. إلخ]

قال : «قاعدة مشرقية، واجب الوجود واحد لا شريك له؛ لأنه تام الحقيقة، كامل الذات، غير متناهي القوة والشدة، لأنه محض حقيقة الوجود بلا حدٍّ ونهاية كما علمت، إذ لو كان لوجوده حدٌّ، أو تخصّص بوجه من الوجوه، لكان تحدّده وتخصّصه بغير الوجود، فكان له محدّد قاهر عليه، ومخصّص محيط به، وذلك محال، فما من كمال وجودي، ولا خير إلّا وفيه أصله، ومنه نشؤه، وهذا هو البرهان على توحيده»^(١).

[شرح قول المصنف تَتَمُّ في واجب الوجود]

أقول : قوله : «واجب الوجود»؛ محكم لا إشكال فيه، أمّا أنّه واحد فلأنّ ما زاد عليه يوجب النقص في كل منهما، لكون كل منهما محصوراً بالآخر، إذ قولك : هو غني عن كلّ شيء لا يستلزم الغنى المطلق، بل قد يلزم منه احتياج ونقص إذا فرض آخر، لأن الآخر إن كان محتاجاً إليه ثبت التوحيد، وحصل الغنى المطلق، وإن كان مستغنياً عنه قلنا : كونه محتاجاً إليه، أكمل من كونه مستغنياً عنه، فيكون مع وجود المستغني عنه ناقصاً، هذا في شأن ذاته، وفي شأن فعله إن كان كل ما سواه معلولاً له حصل الغنى المطلق، والكمال الحقّ، وإن وجد شيء لم يكن معلولاً له، وقد ثبت أنّ احتياجه إليه، وكونه معلولاً له أكمل في حقّ فعله لعمومه كان نقصاً .

فأشار سبحانه إلى المعنى الثاني : ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾^(١)، أي : لو كان إله غيره لا سبباً كل صانع بمصنوعاته، وتميّز كل صنع بتمييز صانعه . ومقتضى الكامل المطلق أن يستند كل ما سواه إليه، فيقع التدافع بين صناعي الصانعين في كل مصنوع، فإذا لم يكن أحدهما صانعاً لكل شيء، فإن كان له نقص في نفسه وفعله كان مصنوعاً، وإن كان لتعلق صنع الآخر به، كان عاجزاً وكان مصنوعاً .

والوجهان جاريان فيما لو تبعض الصنع في المصنوع الواحد، أو وقع الصنعان فيه، أو ارتفعا عنه، فدلّ قوله تعالى على هذه المعاني بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام .

وأشار سبحانه إلى المعنى الأول بقوله تعالى : ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٢) .

[في كم موضع تمتنع الشراكة مع الله تعالى؟]

وأما أنه تعالى لا شريك له؛ ففي أربعة أمور :

الأول : توحيد الذات؛ لأن الحق منحصر في الأزل، والأزل هو ذاته، إذ لو كان ظرفاً له لكانا قديمين أزليين لهما ظرف قديم، وهكذا فيتسلسل، فإذا كان الأزل ذاته لم يكن سوى الأزل إلّا المصنوع، المستند إلى صانعه في كل شيء؛ أي: في كل ما يصدق عليه اسم الشيء، وليس له ضدّ، لأنّ الأزل ليس شيئاً غيره إلّا الإمكان، والإمكان وما فيه مصنوعه تعالى، والمصنوع لا يكون ضدّاً، وإلّا لما صدر عنه؛ لأن الضدّ هو المقابل .

وأما الممتنع فمعناه مصنوع له سبحانه، وما يريدون منه إن قصدوا متصوراً،

(١) سورة المؤمنون، الآية : ٩١ .

(٢) سورة المؤمنون، الآية : ٩١ .

فهو مخلوق لله تعالى، وما في أذهانهم صورة ذلك، سواء أشاروا بذلك إلى حق أم إلى باطل، فإن كان حقاً فالله موجد كل خير، وإن كان باطلاً فالله خلقه بمقتضى أوهام المبطلين، على حد قوله تعالى : ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾^(١)، فافهم كي تسلم وتغنم :

وإن لم يكن متصوراً فليس بشيء، وليس هذا على حد الامتناع الإمكانى، فإن الامتناع الإمكانى مخلوق، (كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود عليكم)^(٢)، أو إليكم، على اختلاف النقلين .

والذين يزعمون أنهم يتصورون شريك الباري سبحانه غلطوا؛ لأن الذي يتصورونه ما انتزع من هبل واللآت والعزى وما أشبهها، حيث جعلوها المشركون شركاء، وورد نفى الشريك، أي : ما جعله المشركون شريكاً، توهموا هذا المعنى فيتصورونه .

وليس الممتنع شيئاً، ولا عبارة عنه، إلّا ما استعمل في الموهوم الممكن، إذ لو كان شيئاً لعلمه الله سبحانه، حيث يقول : ﴿قُلْ أَتَبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣)، وقال تعالى : ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤) .

والثاني : توحيد الصفات؛ بمعنى أن معاني صفاته ليس فيها شريك، فليس له شريك في حياته، إذ لا موت فيها ولا في علمه، إذ لا جهل فيه ولا في قدرته، إذ لا عجز فيها، وهكذا سائر صفاته، قال تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٥) .

(١) سورة النساء، الآية : ١٥٥ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

(٣) سورة يونس، الآية : ١٨ .

(٤) سورة الرعد، الآية : ٣٣ .

(٥) سورة الشورى، الآية : ١١ .

والثالث : توحيد أفعاله؛ بمعنى أنه سبحانه تفرّد بإيجاد الشيء لا من شيء، فلا يخلق أحدٌ سواه شيئاً إلّا من الموادّ، قال : ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾^(١)، وقال تعالى : ﴿مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾^(٢)، وقال تعالى : ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٣).

والرابع : توحيد عبادته؛ بأن لا يعبد إلّا هو، ولا يتوكّل إلّا عليه، ولا يرجو إلّا إيّاه، ولا يخاف إلّا إيّاه، فالموحّد في العبادة لا يجد في كل مقاصده، وسره وعلايته، إلّا الله، ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(٤).

فإذا وجد العارف من وصفه تعالى، ومعرفته الوحدة الحقيقة، في المراتب الأربعة، ظهر له أنه تعالى تام الحقيقة، كامل الذات؛ لأنه بذلك اللحاظ في كل المراتب الأربعة لا يفقد كمالاً، ولا يحتمل الزيادة، إذ كل كمال فمن فيضه، فلا يكون متناهي القوة والشدّة؛ لأن التناهي يستلزم غيراً، وذلك إمّا أن يكون إيّاه، أو يكون عنه، فلا تتناهى شدّته وقوّته .

وعلى اصطلاح القوم من تسمية الوجود إذا كان تعالى حقيقة الوجود، كان ما يفرض نهاية إن كان وجوداً؛ فهو تلك الحقيقة، أو صادر عنها، وإن لم يكن وجوداً لم تكن نهاية، فإنّ ما لم يكن وجوداً ليس شيئاً، وهو قول المصنّف : «لأنّه محض حقيقة الوجود بلا حدٍّ ولا نهاية كما علمت» .

وقوله : «إذ لو كان لوجوده حدّ، أو تخصّص بوجه من الوجوه، لكان تحدّده

(١) سورة لقمان، الآية : ١١ .

(٢) سورة فاطر، الآية : ٤٠ .

(٣) سورة الرعد، الآية : ١٦ .

(٤) سورة الكهف، الآية : ١١٠ .

وتخصّصه بغير الوجود»؛ يريد به أنه لما كان حقيقة الوجود، كان الحد والتخصّص المفروض غير الوجود، إذ لو كان وجوداً لكان داخلاً تحت تلك الحقيقة، ولكنه غير الوجود، وغير الوجود محتاج إلى الوجود، فيكون ما هو محتاج إليه قاهراً له، ومخصّصاً له، ومحيطاً به، وهو محال، إذ لا يحيط به ما في تقوّمه محتاج إليه، وهذا ظاهر.

[أقسام الكمالات]

وقوله : «فما من كمال وجودي، ولا خير إلّا وفيه أصله، ومنه نشؤه.. إلخ» .

أقول فيه : اعلم أن الكمال على ثلاثة أقسام؛ القسم الأول : الكمال الحقيقي؛ وهو الذات الحقّ ﷻ .

والقسم الثاني : الكمال الحقيقي؛ وهو الكمال الفعلي، وهو ما ينسب إلى الفعل والمفعول الأول؛ أعني الحقيقة المحمدية، وما يشتق منها، وهو المثال والآية، والوجه المسمى بالعنوان .

والقسم الثالث : الكمال الممكن، وهو ما يكون من صفات العقول، والنفوس والأجسام .

والمصنف وأتباعه يزعمون أن القسم الأول هو منشأ القسمين الآخرين، وهو المعني عندهم بنحو أشرف؛ يعني أن كمال العقل هو في الذات الحقّ ﷻ بنحو أشرف، وهو كمال الذات، أو من كمال الذات على الاحتمالين، وهو قوله : «وفيه أصله، ومنه منشؤه»؛ أي : في الواجب أصله؛ يعني أصله هو ذات الحق، أو أنه منشؤه .

فالأول : كالحروف من الألف .

والثاني : كالنار من الحجر .

والعلة في ذهابهم إلى هذا ونحوه؛ تقديرهم للكون، والنشوء بمقتضى

أنفهامهم، وقياسهم له على ما يصدر عنهم هوى أنفسهم، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾^(١).

فأخبرني آيها الناظر في أيّ كتاب رووا هذا عن نبهم محمد ﷺ، وفي أيّ حديث نقلوه عن أهله ﷺ، ولكنهم لما سمعوا ما وصل إليهم من أهل الحق، من أنّ الله سبحانه خلق كلّ شيء، وفيها أشياء لا تدركها عقولهم، وقالوا ﷺ أنه ﷺ : (خلق الأشياء لا من شيء)^(٢)، فاستبعدت عقولهم أن يكون شيء لا من شيء، وإثما يكون الشيء من الشيء، فلما نظروا تناهت عندهم العلة إلى علة لا علة لها؛ وهو ذات الله ﷻ، فقالوا ما قالوا .

وليست القدرة الباهرة بإيجاد شيء من شيء، لأن ذلك شأن قدرة المخلوق العاجز، وإثما القدرة الباهرة بإيجاد الشيء وإحداثه لا من شيء .

وأيضاً أنا قد ذكرنا مكرراً، ونذكر أنه يلزم على قولهم : أنّه يلد؛ لأن هذا المعنى الذي يشيرون إليه أحد أصناف الولادة، وقد ذكرنا أيضاً أنّه إذا أنشأها من ذلك الأصل الذي هو ذاته، أو من ذاته، كان مختلف الأحوال، إذ حال الذات قبل الإخراج مغاير لها بعد الإخراج، لأنّ البارز إن كان هو بعينه هو الكامن خلعت الذات، واختلفت الحالات، وإن كان غيره، فالبارز إن كان من ظهور الكامن وشعاعه، فحالة الإشراق غير حالة عدمه، وإن لم يكن من ظهور الكامن وشعاعه، لم يكن منه، وإثما كونه لا من شيء .

[برهان المصنف تثنئ على توحيد الله تعالى ورد الشارح تثنئ عليه]

وقوله : «وهذا هو البرهان على توحيده»؛ يريد به أن كونه محض حقيقة

(١) سورة القصص، الآية : ٥٠ .

(٢) علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٣٢، ح ٨١، باب : ٣٨٥ . بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٢٨،

ح ٦، باب : ١٠ . تفسير نور الثقلين، ج ٤، ص ٥، ح ١٧ .

الوجود بلا حدّ ولا نهاية، بحيث لو فرض من الأغيار غير، فهو إمّا منه، وإمّا عنه، وإلّا كان محدوداً بذلك الغير متناهيّاً .

وهذا بُرّهان محكم على التوحيد كما ذكرنا، وإن لم يصحّ قوله منه أو عنه؛ لأنه يريد الابتداء والتبعض، والتنزل والظهور، وهذه عندنا باطلة في حق ذاته تعالى، وإمّا يصحّ في خزائنه الإمكانية .

[قول المصنف تكلّف في : استحالة تعدّد واجب الوجود وشرحه]

قال : «فلا يمكن تعدّد الواجب؛ لأنه لو تعدّد لكان المفروض واجباً محدوداً، لوجود ثاني الاثنين، فلم يكن محيطاً بكلّ وجود، حيث تحقّق وجود لم يكن له، ولا حاصلّاً منه، فائضاً من لدنه، فحصلت فيه جهة عدميّة إمتناعية، أو إمكانيّة، فكان زوجاً تركيبياً كالممكنات، ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حدّ وعدم، هذا خلف، فثبت أن لا ثاني له في الوجود، وإنّ كلّ كمالٍ وجوديّ، رشح من كماله، وكل خير لمعة من لوازم نور جماله، فهو أصل الوجود، وما سواه تبع له، مفتقر في تجوهر ذاته إليه»^(١) .

[استحالة تعدّد الواجب تعالى لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر]

أقول : قوله : «فلا يمكن تعدّد الواجب»؛ حقّ لا في الخارج، ولا في الذهن، ولا في نفس الأمر؛ لأنّه لو تعدّد ففرض اثنين، فما زادا كان المفروض واجباً أولاً، بالنظر إلى من فرض معه محدوداً بذلك المفروض ثانياً، فكان في المفروض واجباً جهة إمكانيّة أو إمتناعية، بأن يكون هو، ويمكن أن يحيط بكمال المفروض معه أو بمتنعه، فتكون ذاته مركبة مما هو بالفعل، ومما هو بالإمكان، أو بالامتناع، والمركب لا يكون واجباً، لما في ذاته من الإنتظار والتوقع، وهو قول المصنف :

«لوجود ثاني الاثنين»، فيكون منتهياً إلى كمال الثاني، إذا لم يكن كماله له أو عنه، فيكون فاقداً ناقصاً، لأنه إذا تحقق وجود وكمال مغايران له، ولم يكونا له ولا عنه، كان فاقداً لهما، غير محيط بهما، فوجوده وكماله مقيدان بذلك الغير، فتكون ذاته منتظرة متوقعة لما يمكن أو يمتنع .

[جميع الكمالات ممكنة وليست حقيقية]

وقوله : «ولا فائضاً منه»؛ يشير به إلى أن الكمالات والوجودات الممكنة فائضة من ذاته، وقد بينّا في كثير مما كتبنا، أن جميع الكمالات الممكنة ليس كمالات حقيقية، وإنما هي نقائص في ذواتها .

وإنما سميت كمالات في الممكنات؛ لكونها في الحقيقة أجزاء وآلات لذوي الحاجات، يكون فاقدها محتاجاً إليها، وبها يدرك حاجته، فسميت لهذا كمالات، وإلا فهي نقائص، وكذلك الوجودات الممكنة على حدّ واحد، فإذا كانت نقائص، وحقائقها من حيث ذواتها أعدام، فكيف تكون فائضة من الذات الكاملة كمالاً، غير متناه في الغنى، والتحقق الذاتي، ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾^(١)، فلو حصل تحقق، أو كمال غيره؛ أي : ليس له ولا عنه، لتركبت ذاته كما قلنا، مما به هو من الواجب له، ومما هو فاقده له، فيكون كسائر الممكنات، ولم يكن تحت حقيقة الوجود، الذي لا يشوبه حد وعدم، أي : لم تكن حقيقة الوجود الصرف صادقة عليه، هذا خلف، فثبت أن لا ثاني له؛ أي : ليس غيره في الوجود .

[مراد المصنف تذكُّر من الواجب تعالى والرد الشارح عليه]

والمصنف يريد بأن الواجب تعالى لا ثاني له في مطلق الوجود؛ وهو غلط، ونحن نريد أنه لا ثاني له في الوجود الحق، وذلك لامتناع التعدّد في الوجود الحق، ولا ثاني له في الوجود الممكن؛ لأن الممكن أثر فعله، فلا ينسب إلى رتبته، كما لا ينسب القيام إلى رتبة زيد، فلا يقال : أنه ثانٍ لزيد .

[هل صحيح أن كل كمال رشح من كماله؟]

قال : «وثبت أيضاً أن كل كمال وجودي رشح من كماله»؛ هذا مثل سائر كلماته، وليس بصحيح إلا إذا أريد أن كل كمال فيما سواه، وهو المدلول عليه بقوله : «كل كمال وجودي رشح وأثر من فعله»، لم يفض شيء منها من الذات، لا بالانفصال ولا بالإشراق، ولا بالتنزل والظهور .

وأما إذا أريد أن شيئاً منها كعلم زيد فائض من ذات الحق بالانفصال، أو بالإشراق، أو بالتنزل، وعلى أي معنى فرض فهو باطل؛ لأنه نقائص لا يصح في دين الإسلام، أنه تعالى محل لها، أو أنها جزء منه، أو حصّة كحصّة النوع من الجنس، والشخص من النوع، أو أنها إشراق من ذاته، سواء فرض أنه اقتطعها أو ميّزها، أو أفاضها، أم كانت كذلك بأصلها الغير المجهول، فعل ذلك بالله سبحانه، أم كانت بغير تكوين، أم غير ذلك على اختلاف أنظارهم .

وكذلك قوله : «وكل خير لمعة من لوازم نور جماله»؛ فإنه في مراده، وفي

مرادنا كالكمال وكالوجود .

[هل أصل الوجود وما سواه مفتقر في تجوهر ذاته إليه؟]

وقوله : «فهو أصل الوجود، وما سواه تبع له، مفتقر في تجوهر ذاته إليه»؛ كسائر أقواله .

وقولنا فيه : كسائر أقوالنا؛ لأن الأشياء تتحقق بموادها وصورها، فموادها التي يسمى بالوجودات، وصورها المسماة بالماهيات، اخترعها ﷻ بفعله وإيجاده، ليس من أصل متحقق قبل الاختراع، وليس لها ذكر كوني قبل ذلك إلا بما هي ممكنة في العمق الأكبر، فجميع الأشياء وما لها، وما ينسب وينضاف إليها تنتهي إلى فعله، وجميع آياته ناطقة بذلك، لكل من له أذن واعية .

فمنها أنك إذا ضربت بيدك، أو بخشبة على الأرض مثلاً، حصل لذلك صوت، فتدبر من أين أتى هذا الصوت، مع العلم الضروري بأن الأشياء إذا

وجدت من شيء إنما توجد من نوعها، وليس في يدك والخشبة، ولا في الأرض صوت، ليخلق ذلك الصوت الذي سمعته منه، وإنما خلق أي : مادته لا من شيء، وليس من الهواء؛ لأنّ الهواء ليس فيه صوت .
فإن قلت : أنك قلت : أن الأشياء لا توجد إلّا من نوعها، والهواء نوع الصوت ؟

قلت : إنّ النوع يتحقّق في فردة بلا تغيير؛ كالإنسان في زيد، بخلاف الهواء؛ فإنه لو كان نوعاً له على المعنى المعروف من النوع، لكان الهواء بنفسه هو الصوت، وإنما التشخص في الصغير والكبير، والقصر والطول، كما إذا تلفّضت تلفظاً صغيراً حكاية للفظ كبير، فيكون اللفظ هو الهواء، كالتنفس بدون صوت، وإذا دققت في أسفل حوض ماء يسمع الصوت، وليس ثمّ هواء، نعم الهواء هو محلّه؛ أي : محلّ قيامه، فهو من جملة مشخصاته، والمشخصات خارجة عن النوع، وإلّا لم يتحقّق النوع أصلاً، فالنوع تؤخذ منه مادة الشخص وصورته، وتؤخذ من الجنس مادة النوع، والصوت مادته مخترة لا من صوت، وصورته من الكبير والصغير، والطول والقصر مخلوقة منه؛ أي : من نفس الصوت من حيث هو، كما خلق الإنكسار من نفس الكسر من حيث نفسه، نعم إذا فتشت عن حقيقة صورته وجدتها محدثة من هيئة الدقّ، فإنّ الدفع هو الفعل الذي به حدث الصوت، وقد بيّنا مراراً أن هيئة المفعول من هيئة الفاعل، كما ترى أن هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب، ومنها النور الظاهر من السراج؛ فإنه حدث من مسّ فعل النار، أي : حرارتها، ومن دخان الدهن الذي حدث من تكليس حرارة النار، التي هي فعلها، وليس في النار نفسها ضياء، ولا في حرارتها ويوستها ضياء، ولا في الدخان ضياء، فمن أي شيء خلق الضياء، وهكذا جميع الأشياء .

وبالجملة؛ مذهبنا في هذه الأمور تبعاً لمذهب موالينا وساداتنا عليهم السلام، أن

الحق **عَلَيْكَ** لا تكون ذاته مبدأ شيء مما سواه في كل شيء، وإن كل ما سواه أثر فعله، لم يكن له ذكر، ولا اسم ولا رسم قبل فعله بحال من الأحوال، بل كل شيء منها ولها مخترع، وأثر لفعله، فكل شيء سواه ينتهي إلى إيجاد وصنعه .

وقوله : «فهو أصل الوجود، وما سواه تبع له»؛ يريد به أن ذاته تعالى لما كانت حقيقة الوجود، كان ما سواها من كل الوجودات تابعا لتلك الحقيقة في التحقق بها؛ أي : تحقق كل شيء بنفس تحقق الذات، فلا تحقق لها إلا تحقق الذات، وهذا المعنى تكون الأشياء أعراضاً له، قائمة به قيام عروض .

وقد قال في المشاعر في الاستشهاد على ثبوت الوجود، مستشهداً بكلام الحكماء، أنهم قالوا : «إن وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي : وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه»^(١)، وهو تمثيل منهم لوجودات الأشياء وقيامها بالوجود الحق، وهذا منطبق على التشبيه بالثلج والماء، وقد ذكرنا قبل قول شاعرهم في قوله :

أنا كالثوب إن تلوئت يوماً باحمرارٍ وتارةً باصفارٍ

فكون ما سواه تبعاً له، مفتقراً في تجوهر ذاته إليه من هذا القبيل، وكل هذا من فروع القول بوحدة الوجود، وكل ما أرادوه باطل، ليس من الحق في شيء، بل الحق أن ما سواه مفتقر في تجوهر ذاته إلى صنعه، وإلى أمره، وصنعه فعله التي قامت به قيام صدور، وأمره أول مخلوق صدر عن فعله، قامت به الأشياء قيام تحقق قياماً ركنياً؛ لأن وجوداتها من شعاع وجوده، فافهم .

[قول المصنف تثنى توهم وإزاحة: في أن أوهن الطرق ... إلخ]

قال : «وهم وإزاحة : إن أوهن الطرق، وأضعف الحجج على التوحيد؛ طريقة بعض المتأخرين، نسبوها إلى ذوق بعض المتألهين، حاشاهم عن ذلك، ييتني

على كون مفهوم الموجود المشتق أمراً شاملاً عاماً، وكون الوجود شخصياً حقيقياً مجهول الكنه، قالوا : يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود؛ أمراً قائماً بذاته، هو حقيقة الواجب، ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه، فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة، ومن غيرها المنتسب إليه، ومعناه أحد الأمرين، من الوجود القائم بذاته، وما هو منتسب إليه، ومعيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار»^(١) .

[مقصود المصنف تذكُّر من أو هن الطرق]

أقول : هذا الذي جعله المصنف أو هن الطرق، أدقها وأمتنها، وإن كان فيه تقصير من جهة التعبير، ولعل من نسبوه إليه عبّر عن مقصوده على نحو الرمز بنوع التمثيل، كما إذا قلت : زيد مثلاً شخص حقيقي، وذات متحققة، فإذا أردت أن تعبّر عن بعض آثاره الفعلية أو الانتسابية، قلت : الزيادة اشتقتها من لفظ اسم زيد، فتحققها بنسبتها بالإشتقاق من لفظ اسم زيد، لأن حقيقة هذا اللفظ، أعني الزيادة إنما تقوّم بمادتها التي هي صورة مادة اسمه؛ يعني أن الزاي فيها من صورة زاي زيد، ويأعها هي صورة يائه، ودالها صورة داله، وألفها تولدت من الياء، وهاءها اجتلبت من عوارض المقام، وهو التأنيث، ولو لم يرد التأنيث أو المبالغة لم يؤت بها، فإذا تدبّرت الزيادة وجدتها متقومة بالانتساب إلى اسم زيد؛ يعني الإشتقاق منه، وقد قلنا فيما مضى، ونقول فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

[هيئة المخلوق من هيئة فعل الخالق تعالى]

وقلنا : في أكثر كتبنا؛ أنّ هيئة المخلوق من هيئة فعل خالقه تعالى، والفعل يجري في المفعولات على حسب قوابلها، كما قلنا : أن هيئة الكتابة في جميع

حروفها على هيئة حركة يد الكاتب، وما وجود جميع الكائنات، وتحققها وتذوّتها وتجوهرها، إذا نسبتها إلى وجود الحق ﷻ، وتحققه سبحانه إلّا كوجود لفظ الزيادة، وتحققها وتذوّتها من لفظ اسم زيد، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(١).

ومثل ضرباً الذي هو المصدر المشتق من ضَرَبَ، الذي هو فعل زيد، وضرباً معنى اشتقاقه وحقيقته، أن ضاده صورة ضادٍ ضرب، وراه صورة راءٍ ضرب، وباءه صورة باءٍ ضَرَبَ، فزيد في هذا المثل آية الذات الحق ﷻ، وضرب الذي هو فعل زيد آية مشيئته تعالى، وضرباً الذي هو المصدر آية مفعوله .

فوجود ضرب -بسكون الراء- إنما هو عبارة عما اشتق من ضرب -بفتح الراء-، فإذا جعل الحكيم الوجود شخصياً حقيقياً؛ يعني ذاتاً بسيطة واحدة، تشخصها بما هي ذات لا غير، قائماً بذاته، هو حقيقة الواجب تعالى بقوله : مجهول الكنه .

وجعل وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه؛ أي : أن حقيقة وجود كل موجود، كالمعنى الإشتقاقي من اسم الذات، على نحو ما أشرنا إليه من التمثيل والتبيين .

وإنما عبّر بالموجود على إرادة المعنى الإشتقاقي، على طريقة الرمز والتمثيل، لم يكن طريق أقوى ولا أدقّ، ولا أصحّ من طريقه، ولا أمتن من تحقيقه، إلّا أنّه لوّح بسرّ الله لآل الله، فتلقاه من لا يلقيه .

[هل لفظ الوجود يطلق على الذات البحت؟]

وقول المصنّف: «فيكون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها»، ليس بشيء؛ لأن العارف لا يطلق الموجود بهذا المعنى المتعارف على الذات البحت، إذ هذا المعنى المتعارف إنّما يطلق على الآيات؛ يعني أنه ﷻ موجود بإثباته، أي :

إثبات معرفته في العقول؛ لأنه تعالى كما قال سيّد الوصيين عليه السلام: (وجوده إثباته، ودليله آياته)^(١).

نعم يطلق هذا اللفظ من حيث التسمية، على كلّ ما هو شيء في رتبة صحة الاطلاق، وهذا القيد للاحتراز عن تناول إرادة الذات البحت، لأنه تعالى لا تطلق عليه عبارة، ولا تميزه إشارة، إذ كل ما ينسب إلى شيء، أو ينسب إليه شيء، أو يلحقه اقتران، أو افتراق، فهو مخلوق، والله سبحانه خالقه، فافهم.

[المقصود من مبدأ اشتقاق الوجود عند المصنف تكمّل]

وقوله قبل: «قالوا: يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود،... إلخ»، نقول عليه: إن أراد القائل بقوله الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود، أنّه باعتبار اشتقاق الموجود من اسمه؛ أي: الذي سمّي به نفسه لخلقه، على نحو ما أشرنا إليه، كما هو ظني به، وإن كان فهم الناقلون منه خلاف ما أراد كان صواباً؛ لأن تلك نسبة تحقق الموجود، وكونه من فعل صانعه، بل تلك النسبة هي نفس كونه وتحققه إذا لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللغوي.

وإن أريد بها اللغوي، فنسبة كونه وتحققه إلى الوجود الحق، نسبة كون ضرب -بسكون الراء-، وتحققه إلى ذات زيد.

والمصنف فهم من تلك النسبة النسبة اللغوية، والمنسوب ذات الموجود، والمنسوب إليه ذات الحق سبحانه، ولا شك في بطلان ذلك بهذا المعنى.

أمّا الذين نقل عنهم فالله سبحانه أعلم بما أرادوا، وكذلك المتألهون الذين نقل أولئك عنهم، إلّا أنّ ظنّي أنّ هذا مرادهم، وهو إمّا أن النسبة هي الاشتقاق من الاسم كما أشرنا، والاسم هو الفعل، والاشتقاق أخذ الذات من هيئة الفعل؛ أي: أخذ ماهية الموجود، أو أخذ مادّته من أثره.

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٦٧) من هذا الكتاب.

وأما أن النسبة اللغوية، ويراد أن نسبة تحقق الموجود، وكونه إلى الوجود الحق، كنسبة الضرب الذي هو المصدر في التحقق، والكون إلى ذات زيد .
وأما إذا أريد ما فهم المصنف فباطل، وهو الذي ذكره بقوله : «ومعناه أحد الأمرين، من الوجود القائم بذاته، وما هو منتسب إليه» .
ولعل قولهم : أن الوجود أمر قائم بذاته، يشير إلى ما وجهنا به الكلام المنقول، فافهم .

[قول المصنف تثنى بأن لو كان الوجود قائماً بذاته لصح إطلاق الموجود عليه... إلخ]

قال : «ثم بالغوا في أمر سهل المؤنة، وهو أن الوجود لو كان قائماً بذاته، لصح إطلاق الموجود عليه، وأهملوا ما هو ملاك الأمر، وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق، الذي يثبت للأشياء بعض أحواله وأفراده أم لا؟، على أن هذا الباب مسدود عليهم، حيث أنه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى، إلا الانتزاعي المصدرى، المعدود من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء»^(١) .

[مقصود المصنف تثنى من كلمة الوجود]

أقول : قوله : «وهو أن الوجود ... إلخ»؛ يريد أن تخصيصهم الموجود بالحوادث لا معنى له، بل إن كان الوجود الذي فرض قائماً بذاته متحققاً، صح إطلاق الموجود عليه، وإذا صح ذلك لزمهم كون مفهومه مشتقاً منتسباً إلى وجود قائم بذاته، فلا يكون المفروض كونه قائماً بذاته، ويلزم التسلسل بنقل الكلام إلى القائم بذاته الثاني وهكذا، وعلى كل حال يكون الموجود أعم من الحقيقة، أي : القائم بذاته، ومن المنتسب إليه .

[كل ما يعقل من الوجود والوجود حادث]

وأقول : قد ذكرنا في هذا الشرح وغيره؛ أن ما يعقل من الوجود والوجود، فإنما هو حادث، نعم يجوز أن يطلق من باب التسمية على العنوان، ولقائل أن يقول : يمكن الفرق بين الشيء القائم بذاته، والقائم بغيره، فيطلق الوجود على الأول؛ لكونه محض الوجود، أو ماهيته، هي وجوده بلا اعتبار مغايرة، لا خارجاً ولا ذهنياً، ولا في نفس الأمر، بخلاف الثاني فإنه في الخارج، وفي الذهن، وفي نفس الأمر، وجود وماهية، فهو موجود، ولا يطلق عليه وجود إلا بلحاظ ركنه الأيمن، أو كونه بمعنى الصنع، والأثر والنور بالمعنى الثاني، من معنيي الوجود والماهية كما تقدم .

والحاصل أن القائم بذاته إنما يصح إطلاق لفظ الوجود، بمعنى ما نفهم من الموجود على عنوانه من باب التسمية، أو على تأويل معرفته بآياته، أو وجوده بإثباته .

[هل ذات الله تعالى هي عين معنى الوجود المطلق؟]

وقوله : «وأهملوا ما هو ملاك الأمر -بكسر الميم-» وهو ما به قوام الشيء، يعني به أن مناط البرهان على ذلك يتوقف على تحرير المطلوب، وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق، الذي يثبت للأشياء بعض أحواله وأفراده، أم لا يشير به إلى نحو من أنواع استدلاله، وكلامه يشير به إلى أن ما نعني به من الوجود الشامل للحقيقة، ليس هو هذا المعنى الانتزاعي، المراد بمعناه بالفارسية «هستي»، فإن هذا معنى مصدري، ليس له مصداق خارجي، وإنما هو من الأمور الذهنية .

[بطلان قول المصنف تكثّر من خمسة وجوه]

وأقول : معنى كلامه هذا باطل من وجوه؛ أحدها : أن كلامه في مواضع كثيرة من كتبه لا تأبي هذا، ولكنه لما تنبّه له هنا وجده قبيحاً، فأعرض عنه .

وثانيها : أن أصل هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغة من اللغات، وإنما اصطلاحوا بوضع هذا اللفظ على شيء لا يعرفون له معنى، إلّا الانتزاعي المصدرى، وحيث كان هذا لا يقع إلّا صفة، والصفة مسبقة بالموصوف، والموصوف إنّ وصف بالوجود قبل تحقّق الوجود؛ وجب إما أن يكون صفة، أو يكون الوجود هو الموصوف، فيلزم على الأول : التسلسل .

وعلى الثاني : ثبوت المدعى .

وإن لم يوصف بالوجود؛ وجب أن يوصف بالعدم المنافي للتحقق، هداهم الحال إلى إثبات كون الوجود اسماً للذات الموصوفة، ومن هنا يقولون : الوجود عند العوام هو الكون في الأعيان، وعند الخواصّ ما به الكون في الأعيان، فإذا زوحموا في بيانه اضطربت عباراتهم ومقاصدهم، فمن بين ناف أو مثبت، لمطلق شامل للواجب والممكن، أو لعام مصدرى، أو نسيي، أو رابطي، أو لشيء لا يعرفه .

وإذا تتبعت كلماتهم ظهر هذا، ونحن في كلامنا معهم، لا بدّ لنا من استعمال هذا اللفظ، إلّا أنا نريد به في معنيين؛ في المعنى الأول : هو المادة، والماهية هي الصورة .

وفي المعنى الثاني : هو بتأويل الصنع والأثر والنور، والماهية بتأويل هوّية الشيء من حيث نفسه .

فكلام المصنف باطل؛ لدوران كلامه على كل معنى من هذه المنكورات .

وثالثها : أن قوله : «من المعقولات الذهنية ... إلخ»، ينافي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(١)، وقول الرضا عليه السلام المتقدم^(٢) .

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) راجع نص الرواية في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

فإذا أثبت الكتاب والسنة شيئاً، كان قول كل ناف له باطلاً، والمصنّف مع دقة نظره، وشدة توغّله، سلك مَسلك أرباب القشور، من أن الشيء الموجود هو الشخين الغليظ؛ كالجلل والإنسان .

وأما مثل المعاني والصفات، فهي عندهم أمور ذهنيّة، ليست موجودة إلّا في الأذهان، ولم يكن مخلوقة للربّ الرحمان، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً، ويأتي الكلام في هذا المقام إن شاء الله تعالى .

ورابعها : لما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن، أنكر صدقه على ذات الواجب والممكن، وأما إتصافه به؛ بمعنى تحقّقه وثبوته، فهو صادق عليه تعالى، وعلى الممكن عنده .

وقد قلنا : أنه باطل؛ إذا عني به الصدق على الذات من حيث حصولها، كما هو الثابت الجازم عنده، لأنه تعالى إنّما يُوصف بهذا المعنى من حيث إثبات معرفته في قلوب المؤمنين، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (وجوده إثباته) ^(١) .

وخامسها : لما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن، أنكر صدقه؛ أي : صدق المعنى المصدري عليه ﷺ، وعلى الموجودات، وكانت عباراته في سائر كتبه مصرّحة بذلك، ففرّ عن ظاهره إلى باطنه، فكان قد وقع فيما فرّ عنه من حيث لا يشعر، فجعل ذلك الذي فرّ عنه عنواناً لما يريد من شيء واحد مطلق، يصدق قوّيه على القدم، وضعيفه على الحادث، فقال كما يأتي بعد هذا : «بل الحق أن هذا المفهوم العام، الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق، عنوان لأمر محقّق، حاصل في الأشياء، ... إلخ»، فقد فر بقوله : عن معنى باطل، إلى معنى أبطل منه، إذ ربّما يقال عليه : لو قال : بالأول أنه أخطأ حيث قال : بالاشتراك اللفظي، لجواز أن يصدّقه كثير من الجاهلين بالله، ولكنه جعل هذا عنواناً ليتمحّض أن مراده بالاشتراك بين الواجب تعالى، وبين الممكن

(١) تقدم تحريره في الصفحة رقم (٦٧) من هذا الكتاب .

الاشتراك المعنوي، لأن الأشياء من سنخه تعالى، فاعتبروا يا أولي الأبصار .
وقوله : «على أن هذا الباب مسدود عليهم»؛ يعني به باب كون الوجود
المطلق، الصادق على الواجب وغيره، إنما هو الوجود الحقيقي لا الوجود
الانتزاعي المصدري .

[هل الأمور الذهنية شيء أم ليست شيئاً؟]

وقوله : «من المعقولات الذهنية، التي لا يطابقها شيء»؛ يعني شيء
خارجي، نقول : عليه زيادة على ما تقدم، ليفهم من وفق للفهم والهداية، هذه
الأمور الذهنية شيء، أم ليست شيئاً؟، فإن كانت شيئاً فلا يخلو إما أن تكون
منتزعة من الخارجي أو لا، فإن كانت منتزعة من الخارجي فقد طابقها شيء،
وإن لم تكن منتزعة؛ فإما أن يكون ذاتاً أو صفة، فإن كانت ذوات، فمن خالقها
في الذهن، ولا شك أن خالقها هو ربها .

فإن قيل : هو النفس، أو قيل : هي صفة، مع أن إيجاد صفة بلا موصوف
ممتنع عقلاً ونقلاً، كما روي عن الرضا عليه السلام .

فتكون تلك كلها ردّاً لكتاب الله العزيز، حيث يقول : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا
عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(١)، ويقول تعالى : ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ
اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٢) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ^(٣)، فإذا أخبر تعالى
أنه خلقها ووضعها في الذهن بقدر معلوم، كان قوله : لا يطابقها شيء باطلاً،
وإن لم تكن شيئاً، فجعلها أشياء في الذهن، ولا شيء باطل .

[قول المصنف تنبُّ في : اللفظ ومشتقاته وشرحه]

قال : «ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغويّ أو العرفي لفظاً مشتقاً،

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة الملك، الآيتان : ١٣ - ١٤ .

ولم يفهم بعد مفهوم مبدأ الاشتقاق، وكيف يكون المشتق أعرف المفهومات، ومبدؤه أخفى المجهولات، بل ممتنع التصوّر، وكيف يكون المشتق معنى واحداً، ومبدؤه متردّد بين أمرين؛ أحدهما : تلك الذات المجهولة الكنه .
وثانيهما : النسبة إليه، والنسبة إلى المجهول مجهولة أيضاً^(١) .

[معنى الاشتقاق على رأي المصنف تكلّف]

أقول : يقول ليتني أشعر وهو تعجّب منه، حيث جعلوا مبدأ الاشتقاق مجهول الكنه، واشتقّوا منه معلوم الكنه؛ يريد أن الذي ينبغي أن يكون مبدأ الاشتقاق معلوماً، ليتمكن من الاشتقاق منه، وفيه أنّهم إنّما أرادوا من الشيء القائم بنفسه، بمعنى الوجود، المعنى الانتزاعي المصدري، لا أن ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى، لينافي قولهم مجهول الكنه، وجعلوا آثاره موجودة بالوجود المعروف، وهذا إنّما أطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه، بل على جهة التعريف للمقصود، والسير الطبيعي في التعريف أن يكون المشتق معلوم الكنه؛ لقربه منهم، ومجانسته لهم، فيعرفون ما يجانسهم .

ولما كان المبدأ مجهول الكنه، وذاته المجهولة الكنه ليست مبدأ الاشتقاق، وإنّما مبدأ الاشتقاق فعله وأثر فعله، اللذان لهما نوع مجانسة لهم، فيحسن أن يطلقوا عليهما ما يعرفون، وأن ينسبوا إليهما ما يكتنهن .

ولما كانا ليسا مبدأً للاشتقاق من كل شيء، يصحّ أن ينسب إليه الفعل والأثر، وإنما يكونان مبدأً إذا نسبّا إلى الشيء القائم بنفسه، الذي هو مجهول الكنه، أطلقوا عليه ما يعرفون، ليتعيّن عندهم في كون فعله وأثره، هما مبدأ الاشتقاق، لا ما نسبّا إلى غيره، فيجب في دليل الحكمة، بل في العقل، أن يكون المشتق معلوم الكنه، والمشتق منه؛ أعني علته التي ينتهي إليها معلوم الكنه، ولو بوجه ما .

ويجب أن يكون الشيء الذي يرجع إلى حكمه كل شيء، ولا يرجع حكمه إلى شيء غيره مجهول الكنه، وإلا لكان مدركاً، والمدرک مجانس، والمجانس يجب أن يرجع إلى الغير المجانس، والغير المدرک .

والرجل اللغوي والعرفي لا يمكنهما وضع لفظ بإزاء ما لا يدرکانه، لما تقرّر من أنه يجب أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية، لأن الاسم كما قال الرضا عليه السلام: (صفة موصوف)^(١)، ولا شك في وجوب المناسبة بين اللفظ والمعنى، ولا شك في لزوم الاقتران بين اللفظ والمعنى، والاقتران والمناسبة يمتنعان في حق الغني المطلق القائم بنفسه، فيجب أن يكون ما يتقوم به مبدأ الاشتقاق أخفى المجهولات، وممتنع التصوّر، نعم من يزعم أن الاشتقاق من نفس الذات لا من فعله وأمره، كالمصنّف إذا قبل منه هذه الأوهام الباطلة، يصح أن يقول ما قال : من كل ممتنع محال .

[مراد المصنف بتلك من الوحدة الحقيقية؟]

وقوله : «وكيف يكون المشتق واحداً معنى واحداً، ومبدؤه مردّد بين أمرين؛ أحدهما : تلك الذات المجهولة الكنه .

وثانيهما : النسبة إليه، والنسبة إلى المجهول بمجهولة أيضاً»؛ مشتمل على مغالطة، وأمور غير مسلّمة، وأشياء مختلفة، لو أردنا تفصيل ذلك لطال الكلام مع عدم الفائدة، وإنما المطلوب بيان الحق، إذ ليس هذه الأمور مختصة بقوله هذا، بل كل أقواله، أو جلّها من هذه المقولة، ونحن نعلم أنه لم يرد ذلك، وإنما هذا عنده طريق مستقيم، ونحن نقول عليه بنحو ما تقدّم؛ إنهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقيّة، وإنما أرادوا الوحدة النوعية والجنسيّة .

وأما مبدؤه فهو النسبة إلى فعله وأثره لا غير .

وأما الذات المجهولة الكنه، فليست مبدءاً كما ذكرنا، فليس المبدأ متكثراً بالتردد عند أهل الحق عليه السلام .

وأما التردد بين الشئيين في المبدأ؛ فلا يكون إلّا على رأي المصنّف، فيكون المبدأ على الصحيح هو الذات المعلومة؛ أعني الفعل وأثره .

فإن قلت : كيف يكون الفعل ذاتاً وهو أمر اعتباري، أو صفة على قولك؟ .
قلت : إنّ الفعل إنما يكون عرضاً قائماً بالفاعل قيام صدور، بالنسبة إلى الذات الحق؛ لأنّ هذه نسبته بالنسبة إليه تعالى .

وأما بالنسبة إلى آثاره التي هي المفعولات، فهو ذاتٌ متحقّقة، تدوّت الذوات من صفة هيئة تدوّتها، فإذا نسبت تدوّت ذات زيد إلى تدوّت ذات الفعل الذي قلنا : أنه عرض بالنسبة إلى ذات الحق عليه السلام، كان جزءاً من ألف ألف جزء، هي ذات الفعل، والفعل هو آدم الأول، وحواء هي إمكانات الأشياء، ووقته السرمذ، ومكانه هو الإمكانات المشار إليها .

وقوله : «والنسبة إلى المجهول بمجهولة»؛ فيه أن النسبة إذا كانت إلى ذات المجهول البحت، حيث تصحّ النسبة .

وأما إذا كانت نسبة إشراف، ونسبة تأثير، فليست بمجهولة بل هي معلومة، كما نحن فيه؛ لأن النسبة ترجع في الحقيقة إلى الفعل والتأثير، وهي معلومة، فافهم ولا تصغ إلى أوهام المصنّف، ومتابعته لآراء من تقدّم عليه .

[قول المصنّف تتلّ في : مبدأ اشتقاق الوجود المطلق بأنه عنوان لأمر محقق في الأشياء ... إلخ]

قال : «بل الحق أن هذا المفهوم العام، الذي هو مبدأ اشتقاق الوجود المطلق، عنوان لأمر محقق في الأشياء، متعدّد حسب تعدّدّها، مقول بالتشكيك عليها، بالأشديّة والأقدميّة ومقابلتيهما، وأكمل الموجودات وأشدّها هو الوجود الحق، الذي هو محض حقيقة الوجود، لا يشوبه شيء غير الوجود، وهو أظهر الموجودات وأوضحها بحسب نفسه، لكن لفرط ظهوره، وقهره واستيلائه على

المدارك والأذهان، صار محتجاً عن العقول والأبصار، فحيثية خفائها بعينها حيثية ظهوره، وعلى هذا تبني مسألة التوحيد، وبه يفتح بابه لا بغيره أصلاً^(١).

[الوجود الثابت المحقق في نفسه سار في الأشياء متعدد فيها حسب تعددها بكل نوع من أنواع التعدد]

أقول : يريد أن مفهوم الانتزاعي المصدري العام، كما ذكره نقلاً عن كلام أولئك التأقلين، عن بعض المتألهين، وأنه من المعقولات الذهنية، التي لا يطابقها شيء، الذي جعله أولئك شاملاً لجميع الأشياء، واجبها وممكنها، ظلي اعتباري لا تحقق له في الخارج، فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه، بل الحق في المسألة أن هذا المذكور عنوان؛ أي : دليل وآية لأمر، أي : لوجود متحقق ثابت في نفسه في الخارج، وهذا الوجود المحقق سار في الأشياء، متعدد فيها حسب تعددها بكل نوع من أنواع التعدد، تعدد الأعداد في مراتبها، أو في معدوداتها، وتعدد الأنواع من الأجناس، أو تعدد الحصص النوعية، أو الفصلية، وتعدد الجزئيات، وتعدد الأجزاء .

والحاصل أنه إذا كان تعدده بحسبها، فكل طور من أطوار التعدد جار في أفرادها، وكل طور من التعدد الجاري في أفرادها يجري في أطوار ذلك الوجود، الساري في الأشياء كل بحسبه، وهذا معنى كلامه، وما يوافقه من المعاني .

وقد قلنا : أن الذي التجأ إليه أسوء من الذي فرّ عنه؛ لأنه لم يرض بكون الوجود المطلق الشامل للواجب، وللأشياء أن يكون مصدرياً ذهنيّاً انتزاعياً، وحكم بأن هذا عنوان لوجود ذاتي، متحقق شامل للواجب تعالى وللأشياء، بكل نوع من أنواع حقائقها وأعراضها، وأوصافها وأسمائها، وسائر آثارها متحد بماهياتها، على طبق ما هي عليه من الذوات، والأحوال والآثار، وصلوح الانتزاعي لذلك التعدد، والكثرات المختلفة، محقق لكونه هو أكوامها في الأعيان .

أما الحقيقي الذي يزعم أن الانتزاعي عنوانه، فلا يصلح لشيء مما ذكر، إذ ما يليق بالوجوب لا يليق الحدوث بمثله وقسيمه، أو جزئه أو جزئيه، وكيف تكون حقيقة واحدة بعض أفرادها هو الحق عَلَى، وبعضها الجدار والحجر والشجر، وتلك الحقيقة صادقة على ذوات تلك الأفراد جميعها بالتواطؤ، وإن كانت صادقة على ذواتها من حيث الكم والكيف بالتشكيك .

فنفي المصنف الانتزاعي المصدرى، وشموله مع إمكان توجيهه إلى نوع من الصحة، وأثبت الحقيقي الذي كان الانتزاعي عنوانه، والعنوان وصف المَعْنُون، وصفته التي من عرفها فقد عرف المَعْنُون، فيجري فيه كل ما يجري في العنوان، وإلا لم يصح كون العنوان عنواناً، ما هذا إلا شيء **﴿تَكَاذُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾** ^(١) .

وقال : ذلك الحقيقي الذاتي، الذي هو حقيقة الأشياء؛ أعني ما كان الانتزاعي المصدرى عنواناً له مقول بالتشكيك عليهما بالأشدية والأقدمية ومقابلتيهما؛ يعني أن ذلك الوجود الحقيقي يقال على جميع الأشياء، واجبها وممكنها بالتشكيك، فالفرد الواجب يقال عليه ذلك الحقيقي بالأشدية والأقدمية، شدة وقوة وقدماً، ليس لها نهاية، وليس وراءها غاية، ولا يحتمل في شيء مما يصح عليه إمكان الزيادة، لا ذهنياً ولا خارجاً، ولا في نفس الأمر .

والأفراد الممكنة يقال على كل واحدٍ بنسبة مرتبته من الكون، بالشدة والضعف، وبالتقدم والتأخر، والنقص والزيادة .

وأقول : إذا أراد به ما نريده نحن؛ من كون المراد بالوجود هو المادة، صحّ قوله : في كل ما يتعلق بالحوادث، وبطل قوله : في كل ما ينسب إلى الذات الحق تعالى مطلقاً؛ أي : سواء أراد به المادة أم غيرها .

[هل صحيح قول المصنف **تَثْبُتُ** أن جميع الموجودات وأشدّها هو الوجود الحق تعالى؟]

وقوله : «وأكمل الموجودات وأشدّها هو الوجود الحق، ... إلخ»؛ يريد به أن تلك الحقيقة الوجودية، تحتها أفراد تصدق على أفرادها بالتشكيك، وأكمل الموجودات وأشدّها هو الوجود الحق، فيكون الوجودات الممكنة عنده أفراد ذلك النوع، الذي سمّاه الحقيقة، والواجب واحد منها، إلّا أنه قوي شديد خالص لا يشوبه شيء، وهي غير خالصة، بل مشوبة بأشياء ليست وجودات، فيلزمه أن الأشياء كل واحد منها واجبها وممكنها، إما أن تكون جزئيات تلك الحقيقة، أو أجزاء من ذلك الكل .

وعلى كل تقدير يكون المصنّف وأتباعه من الجاعلين بينه وبين خلقه نسباً، كما في قوله تعالى، فيمن قال : أن الملائكة بنات، **﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِسْبًا﴾** (١) .

والمصنف أيضاً قائل : أن تلك الحقيقة الخالصة عن شوب النقائص؛ هي الواجب تعالى، فيكون من الجاعلين له من عباده جزءاً، **﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾** (٢) .

ويلزمه أيضاً أن هذه النقائص، والأعدام والماهيات، والمعقولات الذهنية، إن كانت أشياء فهي إمّا مخلوقة، وإمّا قديمة، فإن كان الوجود حقيقة لكل شيء؛ فهو حقيقة لها، فلا تكون نقائص، بل قد تكون متممة .

وقد قرّرنا في شرح المشاعر وغيره (٣)، أن الله **﴿لَمْ يَخْلُقْ شَيْئاً فَرِداً قَائِماً﴾**

(١) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

(٢) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

(٣) راجع شرح المشاعر، ص ٣٧ .

بذاته، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده)، كما قال الرضا عليه السلام^(١).

والأشياء بجميع أجناسها وأنواعها، وأفرادها وأبعاضها، وصفاتها وأحوالها، وأفعالها وأقوالها، كلها مركبة من وجود هو مادتها، ومن ماهية هي صورتها، فإذا خلق الله وجود شيء بقي في خزانة جنسه، أو نوعه أو إمكانه، غير متميز ولا متحصص، ولا متشخص، بل هو كالقطرة في الماء قبل انفصالها، وكالحرف في مداد الدواة، ولم يكن متعيناً لذلك الشيء في نفسه، ولا عند أحد من الخلق، حتى يلبسه فعل الفاعل تعالى، ما قدر له من الصور الشخصية، والحدود المعينة، كما قال تعالى : ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^(٢)، فإذا لبس الكسوة ظهر في الأعيان، وهكذا كل حصّة من جنس أو من نوع، بل حقيقة هذه الوجودات كلها حصص من أجناسها، تتميز بالفصول التي هي الصور النوعية، أو حصص من الأنواع، تتميز بالحدود الهندسية، والهياكل الشخصية، بل حقيقة تلك الوجودات عند من ينظر بنور الله، أجزاء من كل لا جزئيات من كلي، وإنما هي كما في الباب والسرير، والصنم من أجزاء الخشب، تتميز بالصور، وعلى كل فرض فإن كل وجود منها، وإنما كماله بتحقيقه وتعيينه، وذلك متوقف على هذه المعينات، وهي أشياء وما كونها أشياء، إلا بتحقيقها في مقاماتها، وفي أنفسها هي وجودات ومعينات نوعية، فهي كحصص الخشب، فإنها في أنفسها وجودات، ومعينات نوعية، ثم يميز بعضها من بعض بالمعينات الشخصية، فالتمييزات النوعية، والتمييزات الشخصية، على غمط واحد، وإذا فحست عن حقائقها وجدتها كلها وجودات موصوفة، ووجودات صفتية، وليس فيها شيء غير هذين، إذ ما ليس بوجود ليس بشيء، وإن كان وجود كل شيء بحسبه، وما يظن أنه نقص بمعنى عدم، فهو إن كان شيئاً فهو وجود مخلوق كغيره، وإلا فلا شيء، ولا عبارة عنه .

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية في الصفحة رقم (١٠٣) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الانفطار، الآية : ٨ .

[كل شيء ممتزج بلا شيء باطل]

ودعوى امتزاج شيء بلا شيء، أو تركيبه منه، ومن لا شيء باطلة، إذ الامتزاج أو التركيب إنما يكون من الوجوديات، وحيث ذهب المصنف إلى أن الوجودات المشوبة، هي ذوات أنفسها، على ما هي عليه قبل الشوب، وإنما عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها للرتبة لا لذاتها، فعليه أن يكون كل ما تصدق عليه الشيئية وجوداً بنسبته، وكل ما هو وجود فهو لذاته باق على صرافة الوجود لذاته، كما قالوا : في الماء في الثلج، فتساوى جميع الأشياء، فلا يكون للتخصيص فائدة، بل على قوله : كل شيء أزلي لذاته، وإنما ينسب الحدوث والإمكان للأفراد المشوبة، من حيث لحوق عوارض المراتب لها، وكل شيء منها غير مُحَدَّث الذات، وإنما نسب إليه الحدوث للعوارض .

وعلى قولنا تبعاً لقول موالينا عليه السلام : (كل شيء سوى الذات الحق وكل حادث لا من شيء)؛ أي : لم تكن مادته مأخوذة من شيء قبله، غير مخترع المادة، ليكون مصنوعاً من غير مصنوع، فكل شيء منها، لم يكن مذكوراً قبل جعله ممكناً، لا بكون ولا بإمكان، ولا بعلم، ولم يكن مذكوراً قبل كونه إلا بإمكانه، قال تعالى : ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾^(١) .

[الأمور الذهنية والاعتبارية وأمثالها إن لم تكن أشياء موجودة لم تكن أشياء تشوب غيرها]

فالذي يزعم المصنف أنه غير الوجود، ما هو حتى نعرفه، فإن كان قوله حقاً بأن الوجود هو حقيقة كل شيء، فليس شيء غيره، وإن كان شيء ثبت غير الوجود، فالوجود لا يكون حقيقة لشيء، فقوله : «هو الوجود الحق، الذي هو محض حقيقة الوجود، لا يشوبه شيء»؛ يلزم عليه أن هنا أشياء غير الوجود، وقد بينا أن الأمور الذهنية والاعتبارية، وأمثالها إن لم تكن أشياء موجودة، لم تكن

أشياء تشوب غيرها، ولا يلزمنا ما يتوهم أنها غير موجودة، أو أنها موجودة بالوجود، فإن الوجود موجود، ولا يقال : إنما وجد بنفسه، وغيره وجد به؛ لأن قولك : أنه وجد بنفسه، أتريد به أنه هو الإيجاد؛ فيلزمك أنه فعل لا مفعول، أم تريد ما به التحقق والقوام؛ فيلزمك ما نقوله : أنه المادة .

وآية ذلك أن الصورة في المرأة تقوّمت بمادّتها .

فإذا قلت : إنما تقوّمت بقيوميّة المقابل للمرأة، وهو وجودها .

قلت : هذا صحيح؛ ولكن تعرف كيفيّة التقوّم، وبأي شيء كان أم لا؟، فإن كنتَ تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله، وإن كنتَ لا تعرف فأنا عليّ البيان، والله سبحانه المستعان، قد ذكرنا ذلك مراراً، إلّا أنّه لغموضه، وعدم التفات أكثر البصائر إليه، خفي قبل البيان وبعده، والآن أذكره : إن الشيء يتقوم في بقائه بما تقوّم به في ابتدائه، وفي الابتداء تقوّم بمادته وصورته، ومن آيات هذا الصورة في المرأة، ونمثّل بها للبيان؛ أمّا مادّة الصّورة في المرأة، فهي ظلّ المقابل المشرق على المرأة المنفصل، ولم نرد بالمنفصل حصول الانفصال فيه، وعدم اتّصاله بالمقابل؛ لأنه ظلّ له، ولو انفصل عنه فنى، وإنّما نريد أن الهيئة المتّصلة بالمقابل، المتقوّمة به قيام عروض، لم تكن هي التي في المرأة، بل التي في المرأة ظلّها، فهو متقوم بالمقابل؛ أعني ذا الظلّ تقوّم صدور، ومتقوم بالمرأة تقوّم عروض، وهيئة الصورة؛ أي : صورتها هي هيئة المرأة، من الكبر والصفاء، والبياض والاستقامة ومقابلها، وقد قلنا : أنّ مادّتها التي هي الظلّ القائمة بالمقابل، قائمة بما في المقابل قيام صدور وإشراق، فهي دائمة الإشراق والإفاضة، كأول المقابلة، والمرأة دائمة الانتزاع بقابليتها والإستفاضة، فكلّ بقائها ودوامها، كأول حصولها، ولم أرد التشبيه أصلاً إلّا للتعبير، بل المراد أن جميع أحوالها في أوقاتها حالّ واحد؛ يعني كل آن أول إشراقها وإفاضتها، وانتزاعها واستفاضتها، إذ ما به الكون به المدد، وكل مصنوع لا يتوقف إلّا على العلل الأربع؛ الفاعلية وهي فعل الفاعل، وهذه لا

تدخل في هويّة المحدث، ولا في مفهومه؛ لأنه كحركة يد الكاتب، لا تدخل في هويّة الكتابة، ولا في مفهومها .

والمادّية والصوريّة ولا هويّة له غيرهما، ولا مفهوم له من غيرهما .

والغائيّة كالأولى، إذ هما من لوازم الوجود، أي : التحقق .

والثانية والثالثة للماهية؛ بمعنى أن الشيء حقيقته وهويته جميعاً، لم يشذ عنها شيء فيهما .

وأما الأولى والرابعة فخارجان عن حقيقة الشيء بحقيقتهما، نعم هيئته صورة الهيئة الأولى، وصلاح هيئته الرابعة، فلايجاد أي : الاحداث من الأولى، والتحقق والتذوّت والشيئيّة من الثانية والثالثة .

ونعني بالعلّة الثانية الموصوفيّة .

وبالثالثة الصّفتيّة، فإن فهمت كلامي هذا فهمت القيوميّة، وما به التقوّم، وإلّا فإلى الله ترجع الأمور .

[الآثار والصفات تضمحل في ظهور الموصوف]

وقوله : «وهو أظهر الموجودات وأوضحها، ... إلخ»؛ يعني أن الموجودات آثار، والآثار وإن ظهرت فإنما ظهورها من فاضل ظهوره، وهو الله سبحانه ظاهر بآياته، محتجب عما سواه بما سواه، كما ظهر لما سواه بما سواه، قال أمير المؤمنين عليه السلام : (لم تحيط به الأوهام، بل تجلّى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها)^(١) .

وإنما كان أظهر من كل شيء؛ لأن كل شيء أثر ظهوره، والآثار والصفات، مع أنها هي الظاهرة تضمحل في ظهور الموصوف، مثل ما إذا أردت أن أناطبك، فإني لا أتمكن أن أتوصّل إليك إلّا بواسطة صفتك، لأنها أقرب إليّ من ذاتك

(١) نهج البلاغة، ص ٨٤، خطبة : ١٨٥ . بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٦١، ح ٩، باب : ٤
جوامع التوحيد .

لظهورها، فأقول : يا قاعد، فأخاطبك بالعود، مع أنني غير ملتفت إليه إلا بالعرض، ولم أقصده، وإنما المقصود أنت لما أريد منك لا من الصفة، مع أنك قد غيبتها بشدة ظهورك بها، فأنت أظهر عندي وعندك، وعند كل من يسمع كلامي من صفتك، وإنما تذكر صفتك بالعرض، إذ القعود أثر من فعلك، ولو كان أظهر منك لكان هو المظهر لك؛ لأنه إذا اجتمع في مقام، أو رتبة ظاهر، وأظهر مترتبان، أي : أحدهما عن الآخر، أو من الآخر أو به، كان الأظهر هو المظهر للظاهر، وإليه الإشارة بقول سيد الشهداء عليه السلام، على ما نقله بعضهم ملحقاً بدعائه يوم عرفة، قال عليه السلام : (أبكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تزال عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً)^(١)، فلأجل ذلك لا يخفى على أحد، كيف يخفى على أحد، ولم يكن الأحد أحداً إلا به، لكنه سبحانه لفرط ظهوره، لأنه لا نهاية لظهوره، لأنه أظهر من نفسك لنفسك، ظهوراً لا يتناهى، ولشدة قهره واستيلائه على المدارك والأذهان وغيرهما، لعدم إمكان اجتماعها معه في رتبة، والمدرك للشيء مجتمع معه، ومُلتقٍ به، احتجب بها عنها، كما قال علي عليه السلام : (وبها امتنع منها)^(٢) .

وروي عن النبي ﷺ : (إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه، ما انتهى إليه بصره)^(٣) .

(١) إقبال الأعمال الحسنة، ص ٦٥١، دعاء الإمام الحسين عليه السلام، في يوم عرفة . وفي بحار الأنوار، ج ٩٥، ص ٢١٦، باب : ٢ أعمال خصوص عرفة وليلتها وأدعيتها، بدل «لا تزال، لا تراك» .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٨٩) من هذا الكتاب .

(٣) بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ٣١ .

ولما تجلّى تعالى بجزء من شعاع نور العظمة والستر، الحادثين للجبل، ولموسى عليه السلام جعله ذكاً، وخرّ موسى صعباً^(١) .

وروي : (أله بقدر الدرهم) .

وروي : (أنه بقدر ثقب الإبرة) .

وفي صحيحة عاصم بن حميد، عن الصادق عليه السلام فيمن يدّعي الرؤية، قال ذاكرت أبا عبد الله عليه السلام، فيما يروون من الرؤية، فقال : (الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر، فإن كانوا صادقين فليملئوا أعينهم من الشمس، ليس دوها سحاب)^(٢) .

أقول : والمراد من الستر؛ أول مفعول صدر عن فعله تعالى، فإذا كان نور الشمس جزء من ستة عشر ألف ألف، وثمانية آلاف ألف، وثمانمائة ألف جزء من نور الستر، الذي هو شعاع الستر، وهو جزء من سبعين جزء من الستر، فيكون نور الشمس جزءاً من مائة واثنين وثلاثين ألف ألف ألف، وخمسمائة وخمسة وستين ألف ألف، وستمائة ألف جزء من الستر، والستر أثر فعله، ومحله ومتعلّقه، إذ لم يكن في الأكوان قبله أثر لفعل الله جلّ جلاله، وهذه الشمس لا تكاد تدركها الأبصار لشدة نورها، ووضوح ظهورها، فكيف يُدرك في ظهوره سبحانه .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ ذَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ . [سورة الأعراف، الآية : ١٤٣] .

(٢) أصول الكافي، ج ١، ص ٩٨، ح ٧، باب : إبطال الرؤية . التوحيد، ص ١٠٨، ح ٣، باب : ٨ ما جاء في الرؤية . بحار الأنوار، ج ٤، ص ٤٤، ح ٢٢، باب : ٥ .

ولما كان في عز جلاله، كما قال عبده المرتضى، ومولانا وسيّدنا الرضا عليه السلام: (كنهه تفريق بينه وبين خلقه)^(١)، كانت حيثيّة خفائه عن كل مدرك سواء بعينها، عين ظهوره لكلّ من برأه وأنشأه .
وقول المصنف : فحيثية خفائه، مع أنه لا يجوز عليه اطلاق الحيثيات والجهات، إنّما هو للتعبير والتعريف .

[الاجماع بكفر قول القائل بوحدة الوجود]

وقوله : «وعلى هذا تبني مسألة التوحيد، وبه يفتح بابه لا بغيره أصلاً»؛ يريد به أن ابتناء التوحيد، وفتح مغلق أبوابه على النهج السديد، على ما قرّره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب، ولا يصحّ المشاركة في هذا المفهوم، مع لحاظ أخذ الخلوّص عن الشوب بالنقائص والأعدام، وإنّما تصحّ المشاركة في أصل الحقيقة .

والحاصل مبنيّ التوحيد عنده على صحة القول بوحدة الوجود، بل وحدة الموجود، وإن كان باعتبار قيد، كقول بعضهم : أنا الله بلا أنا .
وأما نحن فعندنا هذا مبنيّ الشرك، كما نطق به القرآن المجيد، في قوله ﷻ : ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾^(٢)، وقوله ﷻ : ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِسْبًا﴾^(٣)؛ أي : مجانسة، ﴿وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾^(٤)، فإن القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع، ويصدق ذلك على وجه ظاهر، ووجه خفي .

(١) تقدم تحريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

(٣) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

(٤) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

أمّا الوجه الظاهر؛ فجعل وجود الحق، ووجود الخلق؛ داخلان تحت حقيقة واحدة .

وأمّا الوجه الخفي؛ فجعل وجود الحق الذاتي، ووجود الخلق؛ مقولاً عليهما بالاشتراك المعنوي، بل اللفظي، إذا أريد بالوجود فيهما الحقيقي، الذي هو حقيقة الموجود، سواء جعل وجود الخلق محدثاً مخترعاً، وشرك بين الوجودين بالمعنوي، للزوم كونهما من حقيقة واحدة، أو باللفظي لجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى، أم جعله قديماً، بأي نحو من أنحاء مقاصدهم كما تقدم، نعم لو أطلق عليهما لفظ الوجود، من باب التسمية في التعريف والتبيين، أو أريد به العام المطلق الانتزاعي، وكان عني به في الواجب الحق تعالى عنوانه، لم يكن به بأس^(١).

(١) ونحب أن نورد آراء بعض العلماء الفضلاء «قدس الله أسرارهم» في من يعتقد بوحدة الوجود .

قال العلامة الحلبي رحمه الله في كتابه نهج الحق وكشف الصدق، ص ٧٥، في المبحث الخامس ما نصه : «أنه تعالى لا يتحد بغيره، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد، فإنه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئاً واحداً .

وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور، فحكموا بأنه تعالى يتحد مع أبدان العارفين، حتى أن بعضهم قال : إنه تعالى نفس الوجود، وكل موجود هو الله تعالى، وهذا عين الكفر والاتحاد، والحمد لله الذي فضلنا باتباع أهل البيت دون أهل الأهواء الباطلة» .

وقال السيد الخوئي رحمه الله في كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٨١، عن هذا الموضوع ما نصه : «القاتل : بوحدة الوجود إن أراد أن الوجود حقيقة واحدة، ولا تعدد في حقيقته، وأنه كما يطلق على الواجب، كذلك يطلق على الممكن، فهما موجودان، وحقيقة الوجود فيهما واحدة، والاختلاف إنما هو بحسب المرتبة، لأن الوجود الواجب في أعلى مراتب القوة والتمام، والوجود الممكن في أنزل مراتب الضعف والنقصان، وإن كان كلاهما



موجوداً حقيقة، وأحدهما خالق للآخر وموجد له، فهذا في الحقيقة قول بكثرة الوجود والموجود معاً، نعم حقيقة الوجود واحدة، فهو مما لا يستلزم الكفر والنجاسة بوجه، بل هو مذهب أكثر الفلاسفة، بل مما أعتقده المسلمون وأهل الكتاب، ومطابق لظواهر الآيات والأدعية، فترى أنه يقول : أنت الخالق وأنا المخلوق، وأنت الرب وأنا المربوب، وغير ذلك من التعابير الدالة على أن هناك موجودين متعددين؛ أحدهما : موجد وخالق للآخر، ويعبر عن ذلك في الاصطلاح بالتوحيد العامي .

وإن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأول؛ وهو أن يقول بوحدة الوجود والموجود حقيقة، وأنه ليس هناك في الحقيقة إلّا موجود واحد، ولكن له تطورات متكثرة، واعتبارات مختلفة، لأنه في الخالق خالق، وفي المخلوق مخلوق؛ كما أنه في السماء سماء، وفي الأرض أرض، وهكذا -إلى أن قال قُتُبُ- : فإن العاقل كيف يصدر منه هذا الكلام، وكيف يلتزم بوحدة الخالق ومخلوقه، ويدعي اختلافهما بحسب الاعتبار؟! وكيف كان فلا إشكال في أن الالتزام بذلك كفر صريح، وزندقة ظاهرة...» .

وقال السيد محمد باقر الصدر قُتُبُ في كتاب بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص ٣١٣، ما نصه : « لا شك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية، التي توجب تعقل فكرة الخالق والمخلوق، مقوم للإسلام، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد، فالقول : بوحدة الوجود إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية؛ فهو كفر» .

[القاعدة الرابعة من المشرق الأول] [نفي أن صفات الله تعالى هي عين ذاته سبحانه]

قال : «قاعدة : صفاته تعالى عين ذاته، لا كما تقوله الأشاعرة^(١) : من إثبات تعددها في الوجود، يلزم تعدد القدماء الثمانية، ولا كما قالته المعتزلة^(٢) : من نفي مفهوماتها رأساً، وإثبات آثارها، وجعل الذات نائبة منابها، كما في أصل الوجود عند بعض، تعالى عن التعطيل والتشبيه، بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم، من الأمة الوسط، الذين لا يلحقهم الغالي، ولا يفوتهم المقصر»^(٣).

[قول أهل البيت عليه السلام في صفات الله تعالى]

أقول : اعلم أن المعروف من مذهب أهل البيت عليه السلام، عينية صفاته تعالى، بمعنى أنها هي هو ﷻ، وهو مذهب أتباعهم من شيعتهم، وهذا عندهم مما لا ريب فيه، إلا أن كلاً منهم تكلموا في معنى ذلك، فذهب جلّ أهل الظاهر منهم من محققي المتكلمين، أن مآل معانيها ومفاهيمها إلى نفي أضدادها، فمعنى حيّ أنه ذات ليست بميتة، وعالمة ليست بجاهلة، وقادرة ليست بعاجزة، وهكذا كلامهم في باقي صفاته الثبوتية، وذلك أنهم قالوا : إذا لم نرجعها إلى نفي أضدادها، فإما أن نجعل لها مفاهيم متغايرة، ومغايرة لمفهوم الذات أو لا، فإن كانت لها مفاهيم متغايرة، فإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وإن كانت حادثة

(١) الأشاعرة هي : «فرقة تنسب إلى أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المولود في سنة «٢٦٠هـ»، والمتوفى سنة «٣٢٤هـ». [معجم الفرق الإسلامية، ص ٣٥].

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٣) كتاب العرشية، ص ١٦ .

كان خلواً منها قبل كونها، وعلى الحالين يكون محتاجاً إلى الغير، وإن لم نجعل لها مفاهيم متغايرة لم تكن صفات، ولم يصف نفسه بشيء، فلا بد من إرجاع مفاهيمها إلى نفي أضدادها .

ومنهم من قال بكونها عين ذاته، ولم يرجع في ذلك إلى شيء، وأئمتنا عليهم السلام قالوا : (وكمال توحيده نفي الصفات عنه)^(١)، وفي بعض رواياتهم : (ونظام توحيده نفي الصفات عنه)^(٢)، ومعنى الروایتين من النفي نفي زيادتها على الذات، بل هي الذات، وإنما تغايرت أسماءها وتكثرت باعتبار تغاير متعلقاتها وتكثرت، ونحن نقول بهذا، وسنشرحه شرحاً شافياً إن شاء الله تعالى، من شرب من كوثره شربة لم يظمأ أبداً، وذلك مما دلونا عليه عليهم السلام .

أما قولهم عليهم السلام : (وكمال توحيده)؛ فهو يدل أنه قد يحصل التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات، واختلاف معانيها، وهؤلاء سائر أتباعهم، وهو توحيد الجملة، وهو أن يقولوا : الله سبحانه واحد، وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها، وأما عين ذاته، من غير أن يذوقوا في ذلك معنى الاتحاد أو التعدد، وقولهم بالاتحاد ولو ابتلاهم العارف، تبين له أنهم ذاهبون إلى التعدد معنى، والاتحاد لفظاً، حتى أن الطبرسي رحمته الله في تفسيره جامع الجوامع، قال في قوله تعالى : **﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾**^(٣)، قال ما معناه يعني : (وهو معهم بعلمه، فكأنه يشاهدهم) .

وإنما قال : بعلمه فراراً من أن يقول : بذاته، فيلزم المخذور من الاجتماع مع خلقه، والحواية كما تحويهم الأمكنة، فعدل إلى أنه معهم بعلمه لا بذاته، وهو صريح في إرادة مغايرة العلم للذات، إلا أنه قائل بالاتحاد، ولكن ما داموا قائلين

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٥٣) من هذا الكتاب .

(٢) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٥٣، ح ٦، باب : ٤ جوامع التوحيد .

(٣) سورة المجادلة، الآية : ٧ .

بالتوحيد، فهم موحدون بتوحيد الجملة؛ يعني أنه تعالى واحد، وهذه ليست آلهة، وإثما هي صفاته، فليس إلّا هو، كما أن النملة تزعم أن الله زبائنين، وهي موحدّة، فيصدق على أهل هذا القول القول بالتوحيد، إلّا أن كمال هذا التوحيد نفى الصفات، بهذا المعنى الذي يريد هؤلاء؛ لأنه في الحقيقة قول بالتعدد، ولهذا قال عليه السلام: (لشهادة أن كل صفة أهما غير الموصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل، الممتنع من الحدث)^(١).

وأما قولهم عليه السلام: (ونظام توحيده نفى الصفات عنه)^(٢)؛ فهو ظاهر.

[معنى أن صفاته عين ذاته تعالى]

وأما مراد الخصيصين من شيعة الأئمة الطاهرين، فهو أنّه - سبحانه وتعالى - واحد بسيط، أحدي المعنى، لا تكثر في ذاته، لا لفظاً ولا معنى، ولا خارجاً ولا ذهنًا، ولا في نفس الأمر، ولا في الفرض والاعتبار، بل هو تعالى بكل لحاظ، في كل حال، واحد كامل فوق النهاية بما لا يتناهى، في كلّ شيء لذاته، وكل ما سواه فهو صادر عن فعله وصنعه، وآثار فعله كثيرة متعدّدة، وكل شيء منها لا يكون إلّا بعلمه ومشيتته وإرادته، وقدره وقضائه، وبإذن منه تعالى، وأجل وكتاب، فإذا كان صوت ممّا خلق فهو حاضر لديه، فيقال: له على ما تعرف خلقه ممّا عرفهم أنه سميع، لأنه أدرك الصوت المسموع، لأنه لا يكون إلّا حاضراً لديه في مكان حدوده، ووقت وجوده، فباعتبار إدراكه المسموع، وصفته بالسميع.

وإذا لحظت ما هنالك لم تجد إلّا الذات الكاملة، وإذا كان لون أو مقدار ممّا خلق فهو حاضر لديه، فهو مدرك له، عالم به، فيقال: له على ما تعرف الخلائق، ممّا عرفهم تعالى أنه بصير لإدراكه للون المبصر، لأن اللون والمقدار لا يكون شيء

(١) تقدم تحريجه في الصفحة رقم (١٥٣) من هذا الكتاب.

(٢) تقدم تحريجه في الصفحة رقم (١٩٧) من هذا الكتاب.

منهما إلّا حاضراً لديه، في المكان الذي حدّه فيه، والوقت الذي عدّه فيه، فباعتبار إدراكه للمبصر من اللون، أو المقدار المرئي، وصفته بالبصير، وليس هنالك إلّا ذاته المقدّسة الكاملة، وهكذا سائر الصفات، وإدراكه لذلك عند وجود الشيء المدرك -بفتح الراء-، إنّما هو تعلق الإدراك، ووقوعه عليه، فيسمّى هذا الواقع المتحدّد، عند وجود متعلقه، بمعنى ما يبيّن لخلقّه، فإنه تعالى يبيّن لهم أن إدراك الصوت اسمه سمع، والموصوف به سميع، وإدراك اللون اسمه بصير، والموصوف به بصير وهكذا . فإذا لحظت الموصوف لم يكن منه شيء، إلّا أنه مدرك، وإدراكه المتعلق بالمدرّك -بفتح الراء- حادث بحدوثه، وهو قبل هذا التعلق كامل، كما تقول : زيد سميع لذاته؛ بمعنى أنّه هو ذلك الكمال المسمى بالسميع، الذي إذا وجد الصوت تعلّق به، فهو سميع قبل كلام عمرو، فإذا تكلم عمرو تعلّق سميع زيد بكلام عمرو، فزيد هو السميع وهو البصير؛ أي : إذا وجد لون أبصره، وليس بعض زيد سمعاً يدرك الأصوات، وبعضه بصراً يدرك الألوان، وإنّما السميع البصير العليم هو ذات زيد، تكثر الأسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلّقات، فكذلك ما نحن فيه .

فإنّما قلتُ : هو سبحانه سميع بصير، عليم قادر، وكثرت أسماء الصفاتية، باعتبار تكثر متعلقات إدراكه .

فإذا قلتُ : صفاته تعالى التي وصف بها نفسه حي عالم، سميع بصير قادر، فتريد باعتبار تعلّق تسلّطه سبحانه بالحياة، والمعلوم والمسموع، والمبصر والمقدور . وإن قلتُ : هذه الصفات منفية عن ذاته، فتريد أنه ليس هناك إلّا ذاتٌ كاملة المتسلّطة لا غير، وليس هناك أشياء متغيرة لذاته بكل اعتبار، إلّا أنّك تصفه بالسمع، بلحاظ أنه مدرك الأصوات، وتصفه بالبصر؛ لأنه مدرك المبصرات .

فصح قولك : أن صفاته عين ذاته، وتريد أنّ ما أضفه به من شيء، فإنّما هو ذاته لا غير .

وصحّ قولك : بنفي الصفات عنه، وتريد أنّه ليس إلّا الذات البحت الكامل،

فهذا معنى صفاته عين ذاته، ومعنى (ونظام توحيده نفى الصفات عنه)^(١) .

ثم اعلم أنه تعالى سميع قبل المسموع؛ لأن المسموع حادث، وسمعه هو ذاته، ومعنى ذلك إذا قلت : سميع بالصوت، أن السمع تعلّق بالصوت، ولا يتعلق به إلّا إذا كان شيئاً، وفي الأزل لم يكن شيء إلّا الله الواحد الحقّ المبين، فلا بدّ أن يكون السمع تعلّق بالمسموع بعد وجوده، وبأي نحو من أنحاء الوجود، لم يكن كلامي وأصواته شيء منها، متّصفاً بشيء من تلك الأنحاء في الأزل، وإلّا لكان كلامي مع الله في الأزل تعالى الله .

ولا يصح أيضاً أن يكون في الأزل ليس بسميع، فيكون فاقداً لكمال، فيجب أن يكون جميع معاني صفاته حاصلة له في الأزل، وهي ذات الله تعالى، فإذا وجد شيء من المتعلقات تعلّق به الإدراك، ولذا نقول قولك : هو تعالى عالم بها في الأزل باطل، إذ ليس شيء منها في الأزل ليكون عالماً به .

وقولك : هو تعالى عالم في الأزل بها في الحدوث صحيح؛ لأنّه في الأزل عالم، لأنّ علمه ذاته، ومعلوماته حوادث، فيعلمها حين وجدت في أمكنة حدودها، وأزمنة وجودها .

ولو قلت : أنه عالم بشيء ولا شيء، كان جهلاً، ألا ترى أنّك إذا قلت : أعلم أن في يدك شيئاً، ولم يكن في يدي شيء، أنك جاهل، لأنك ادّعت علم شيء ولا شيء، فلا يلزم من قولنا : قولك : أنه تعالى عالم بها في الأزل باطل تجهيله سبحانه، بل العلم إلّا يكون عالماً بها في الأزل، لعدم وجودها في الأزل، والعلم لم يتعلّق بشيء، ودعوى التعلّق حينئذ باطلة، وإن كان العلم وهو ذاته تعالى موجوداً في الأزل، إلّا أنّ المعلوم وهو أنت ليس في الأزل، وهذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد عليهما السلام : (لم يزل الله ﷻ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور،

فلَمَّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور^(١)، فتدبّر في هذا الحديث الشريف، واسلك بهذا النور في هذا الطريق المظلم، فقد نصبت لك المنار، وكشفت لك الأسرار .

[تنمة : في العلم وما يقع عليه]

وبقي لهذا تنمة، وهي قوله ﷺ : (وقع العلم منه على المعلوم)؛ فيه تنبيه على أن العلم يقع على المعلوم، ويطابق المعلوم، ويقترن بالمعلوم، فلو كان العلم غير واقع على المعلوم، أو غير مطابق له، أو غير مقترن به، لم يكن العلم علماً، ولم يكن المعلوم معلوماً، وهذا مما لا خلاف فيه، ولا إشكال يعتريه، فإذا حكمت بأن صفات الله تعالى عين ذاته؛ أي : هي هو، فقولك : وقع العلم منه على المعلوم، يكون معناه فإذا أحدث الأشياء، وكان المعلوم وقع الذات تعالى على المعلوم، فهل ترضى أن يكون الإمام ﷺ يريد أنه وقع تعالى على المعلوم وطابقه، واقترن به، أو أنه يريد أن العلم الواقع المطابق، المقترن حادث، ولا يلزم منه القول : بأنه تعالى لم يعلم، أو أنه ﷺ مافهم الكلام، ولا يدري ما يقول وما يلزمه، فإن كنت مؤمناً بسرهم وعلايتهم، قائلاً بإمامتهم، مقتدياً بهم، قلت : هو ﷺ عالم بالله، وبما يصح عليه، ويمتنع على جهة الحقيقة الإمكانية، وعالم بما قال، وأنه يريد أن التعلق والوقوع، والمطابقة والاقتران، إنما هي للعلم الحادث الإشرافي، الذي يوجد بوجود المعلوم، بل نفس هذا العلم هو ذات المعلوم، وليس هو القلسم، الذي هو الله سبحانه، فإن العلم المتعلق بما سواه، ومطابق له، هو الإشرافي الحادث، كما قال تعالى حكاية عن قول موسى في جوابه لفرعون، حين قال : ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾ ❀ قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا

يُضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى^(١) .

ولا تنوهم بأن هذا القول يلزم منه خلوه من العلم، أو يلزم كونه جاهلاً، كما ذكرنا قبل هذا، فإنه تعالى لا يكون خلواً من ذاته، إذ علمه القلم هو هو، وهو العلم الكامل المطلق .

وأما العلم بالحوادث فذاته ﷻ خلوه منه؛ لأنه إنما هو كمال إمكاني، وكل كمال إمكاني فهو ناقص، لا يجوز أن يكون هو الله تعالى، نعم لم يكن ملكه خلواً من هذا العلم؛ أعني العلم بها، أي : المقترن بالمعلوم، والمطابق له، والواقع عليه، وإلا لم يكن علماً، وهو كتابه تعالى، وهو حادث كله مخلوق، والله سبحانه هو خالقه، وخالق كل شيء .

[أعلى مراتب العلم]

وهذا العلم له مراتب؛ أعلاها العلم الإمكاني، المتعلق بإمكانات جميع الأشياء، مما كان وما يكون، وما لا يكون، ولو كان إنما يكون إذا شاء أن يكون، وهذا هو العلم الذي قال تعالى في وصفه، بأن الخلق لا يحيطون بشيء منه إلا إذا كونه، قال تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(٢)؛ أي : لا يحيط أحد من خلقه بشيء من تكوين ما يمكن تكوينه، إلا بما شاء تكوينه، أي : كونه، أو أخبر تعالى بأنه يكونه؛ مثل إمكان زيد أو جده سبحانه على وجه كلي غير متناهي الأفراد، مثلاً يمكن أن يخلقه زيدا أو عمروا، أو خنزيراً أو طيراً، أو أرضاً أو سماء، أو ملكاً أو نبياً، أو شيطاناً أو جبلاً، أو ناراً أو ماء، وهكذا بلا نهاية، فإذا أحدث زيدا كان قد أحدث فرداً منها، فزيد هو مفرد، وفيه الإمكان الكلي، فلو شاء تعالى خلقه ما شاء كما شاء، ولا يعلم أحد من الخلق أي شيء يخلق منها إلا بما شاء، بأن يخلق ما شاء، أو يخبر بأنه يخلقه كذا .

(١) سورة طه، الآيتان : ٥١ - ٥٢ .

(٢) سورة البقرة، الآية : ٢٥٥ .

ودون هذه من مراتب العلم الإمكانى العلم الكونى؛ وهو ما ألبس من حُللِ الوجود والكون .

ثم العلم الزَّيِّى؛ أي : المنسوب إلى قوله تعالى : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^(١)، وهو الأرض الميت، والأرض الجزز، والقابليات والاستعدادات .
ثم العلم العقلي؛ أي : المعاني .

ثم العلم الروحاني؛ أي : الرقائق؛ أعني مبادئ التصوير .

ثم العلم النفسى؛ أي : الصور الجوهرية، وهو اللوح المحفوظ .

ثم العلم الطبعاى؛ أي : الطين -بفتح الياء- .

ثم العلم الهولاني؛ أي : الحصص المادية .

ثم العلم البرزخى؛ أي : الصُّور الشَّبَحِيَّةُ الظِّلِّيَّةُ .

ثم العلم الجسماني؛ أي : الحصولات والتحقيقات الجسمانية، وهكذا .

وكلّ شيء من خلقه من جوهر أو عرض، علم له سبحانه حادث، وأعلى الجميع، وأعظمه وأشرفه، وأعمّه وأشدّه إحاطة بلا غاية ولا نهاية؛ هو العلم الإمكانى كما قلنا .

وتَعَدَّادُنَا هذا على جهة التمثيل، وإلّا فهي من حيث أجناسها الكلية ألفُ ألف علم، ولو لوحظَ الأنواع والأصناف والأفراد ﴿لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^(٢) .

[المقصود بالتعبير بالصفات]

والحاصل من التعبير بالصفات؛ هو الوصف المتعلّق بمبادئ أسباب المفعولات من صفات الأفعال، فكما يكون وصفك لزيد بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله، فالصفة متعلّقة بمبدئها من فعل زيد، فمن فعله بدأت، وإليه انتهت في

(١) سورة النور، الآية : ٣٥ .

(٢) سورة الكهف، الآية : ١٠٩ .

وصف زيد باسم الفاعل؛ يعني الكاتب، لاشتقاقه من الفعل وأثره، كذلك يكون الوصف له تعالى بتلك الصفات، من حيث صدور متعلقاتها، التي بها سُميت، ومنها تَكَثَّرَتْ من أثر فعله، الذي هو مَبْدَأُ اشتقاقها، فمن حيث التعلق والاقتران تثبت الصفات، منوطة بمبادئها، ولا من حيث كان معناها الأحدي ذاته المقدسة ﷻ، فهو الحق الكامل المطلق، وفعله مبدأ لما اتَّصف به، لتعريف عباده من الصفات، فافهم .

[اتفاق الأشاعرة على أن لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى]

وقوله : «لا كما تقوله : الأشاعرة^(١) ... إلخ»؛ اعلم أن الناس اختلفوا في صفاته تعالى، فاتفقت الأشاعرة على أن لله صفات موجودة قديمة، قائمة بذاته، وأثبتوا قدماء مع الله تعالى، قاله شارح المحصل للرازي^(٢) .

أقول : وهي الحياة والعلم، والسمع والبصر، والقدرة والإرادة، والكرهية والإدراك، فتكون القدماء مع الذات تسعة .

وقال شارح المحصل : ذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا، والشيخ أبو الحسن الأشعري أولاً : إلى أن القدم صفة زائدة على ذات القدم، فيكون قدم الله تعالى صفة زائدة على ذاته^(٣) .

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) الرازي هو : «الشيخ محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي الأشعري، المعروف

بابن الخطيب والفخر الرازي، ولد عام : «٥٤٤هـ»، وتوفي عام : «٦٠٦هـ»، له

عدة كتب منها : مفاتيح الغيب، ومعالم أصول الدين، والمباحث المشرقية، والمحصل

في علم الأصول، وغير ذلك» . [راجع ترجمته : روضات الجنات، ج ٨، ص ٣٦ .

طبقات الفقهاء، ج ١، ص ٦٣ . طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، ص ٨١] .

(٣) راجع تلخيص المحصل، ص ١٢٦ .

وأثبت الأشعري : اليدين صفة قائمة بالباري سبحانه، وكذا الوجه من غير تجسم^(١)، فجعلوا القدماء كثيرة، وقالوا : قام الاتفاق على نفي قديم ليس هو ذات الله تعالى وصفاته، بما هو مقرر في أدلة التمانع .

[هل صفات الله تعالى مستقلة عن نفسها أم لا؟]

وأما ذات الله فهي قديمة لوجوب وجودها الذاتي، وأما صفاته فهي قديمة غير مستقلة بنفسها، بل مستندة إليه، لأنها عندهم معانٍ له تعالى قديمة، وهي مبادئ المحمولات على ذاته، ولهذا لا يضر تعددها وقدمها؛ لأن أدلة التمانع لا تدل إلا على نفي الهين قادرين على الاستقلال، ولا تدل على نفي صفات للذات الواحدة؛ لأنها من حيث مفاهيمها المتعددة كمالات للذات الواحدة، وأدلة التمانع لا تدل على نفي كمالات الذات، وإن كانت متغايرة، وأمثال هذه الكلمات الباطلة، فإن أدلة التمانع مبنية على فرض قديم مغاير، والصفة التي يدعونها إن كانت مغايرة للذات في الأزل، لزمها حكم القديم المغاير، الذي يصح عليه التمانع، وتصدق عليه أدلته، ومع ذلك فلم تنحصر أدلة التوحيد في أدلة التمانع، بل تكون في دليل الفرجة الذي ذكره الصادق عليه السلام .

وفي دليل الحكماء الذي يلزم منه التركيب بما به الإشتراك، وبما به الإمتياز، وإن لم تكن مغايرة للذات، فهو العينية التي بُني عليها حكم التوحيد عند أهل التوحيد، لكنّ الأشاعرة يدعون التوحيد مع إثبات هذه المعاني الكثيرة، المتغايرة المغايرة للذات، ويزعمون أنّها معاني الذات، وأنّها مبادئ المحمولات على الذات، كالعلم فإنه يشتق منه العالم المحمول على الذات، فتقول : الله عالم، وكالقدرة المشتق منها القادر، المحمول على الذات، فتقول : الله قادر، وآثار الذات متوقفة عليها، فنفيها يستلزم نفي الذات .

(١) راجع تلخيص المحصل، ص ٣١٣ .

ويزعمون أنها لو كانت حادثة لكان محتاجاً في إظهار آثار كمالاته إلى المخلوق، ولكان فاقداً لها قبل إيجادها، ولكان محلاً للغير، ويلزمهم أن جعلها معاني للذات، مستلزم لكون الذات هي الجملة المتألّفة من الأمور المتغايرة، ولا نعي بالمركب الذي لا يوجد كذلك في الذهن، أو في الخارج، أو في نفس الأمر إلّا حادثاً، سواء كان ثبوته في أحد المحالّ الثلاثة بالوجود والتحقّق، أم بالتعقّل والتّصور، أم بالفرض والتّحيز والإحتمال إلّا هذا؛ أي : لا نعي بالمركب الذي لا يصدق على مقام الحق تعالى، إلّا ما كان كذلك وما أشبهه، وصحّة حملها على الذات دليل المغايرة الحقيقيّة، إذ لا يحمل الشيء على نفسه .

[العينية التي بني عليها التوحيد]

وأما صحة ذلك عندنا مع قولنا بالعينية، فلاّنا لا نعي بمفهوم شيء منها، إذا أردنا به الذاتي القديم إلّا الذات، وإن جميع مفاهيم هذه الصفات المتعددة لفظاً مفهوم واحد، هو مفهوم الذات البحت البسيط، ولا يحمل شيء منها إذا قصد به القديم على الذات قطعاً، إذ لا يحمل الشيء على نفسه، مع لحاظ الاتّحاد من كل جهة بكل اعتبار، اللهم إلّا أن نقصد به المعنى الحادث؛ أعني صفات الأفعال، فإنها حينئذ معانيه، بمعنى معاني أفعاله؛ كقائم وضارب بالنسبة إلى زيد .

فإذا قلنا : الله عالم، وأردنا بالمحمول القديم، كان معنى كلامنا الله علم، يعني إن ذاته عليمه، ويكون في قوة قولنا : زيد زيد، فإننا قد نحمله عليه باعتبار مغايرة ما قد تحصل لمن جهل الاتّحاد، وتوهم التعدد، بأن ظن أن زيدا المذكور غير زيد المعلوم فتبين له، فتقول : زيد زيد؛ أي : زيد المسؤول عنه، أو المذكور زيد المعلوم، فكذلك تقول : الله عالم؛ أي : علم بمعنى أن المسؤول عنه، أو المذكور علم أو عالم .

ويكون الحمل أولياً ذاتياً؛ أي : المفيد للاتّحاد بحسب المعنى والمفهوم، نعم لو أردنا بالمحمول الحادث، كما نقول : في المختص بالحادث الله خالق، فنقول : الله

عالم بكل شيء، وقادر على كل شيء، كان مرادنا بالحمول معنى فعلياً، فإنَّ عالم وقادر في المثال لا يصحَّ حملُهُ عَلَى الذَّاتِ بالحملِ الأوَّلِيِّ الذَّاتِيّ؛ لأنَّهما من أَسْمَاءِ الأفعال، ومفهومهما ومعناهما مقتَرنانِ بآثارهما، مُطَابِقانِ لهُمَا، بل هما في الحقيقة مُتَّحِدانِ بهُمَا، ويلزمهم على جعلها مبادئ المحمولات على الذات، ما أشرنا إليه من أنَّ حملها على الذات إن كان حملاً أوَّلِيّاً ذاتيّاً يستلزم الاتحاد .

والقول : بالعينية وإن كان حملاً بالمتعارف، لزم القول : بتركيب الذات في العقل الَّذي هو ظرف التحليل، إذ الاتحاد الحاصل من الحمل المتعارف، إنما هو في الوجود على دعوى كثير من المحققين، والاتحاد في الوجود لا يُنافي التركيب في غير الوجود؛ لأنَّ الاتحاد فيه اعتباري، وهو لا ينافي التركيب مطلقاً، كما هو الحقّ .

ويلزمهم من كونها قديمة ما يلزم من كونها حادثة، وعدم تنأهي الحاجة مع فرض القِدَم، وعدم صلوحها للإيجاد بدون توسُّط الفعل، ثم الفاعل للآثار بالفعل، هل هو الذات فيستغني عنها في إيجاد الآثار فيلزمها النقص؛ لأنَّ عدم الحاجة إلى القديم نقص فيه لذاته، أم هي الفاعل، فيستغني عن الذات، فيقع النقص على الكامل المطلق، أم هما معاً، فلا يكون واحد منهما علّة تامّة، أم أحدهما بالآخر، فتدخل الحاجة على الفاعل إلى الوساطة، أو النقص على الوساطة .

[قول المعتزلة في صفات الله تعالى]

وقوله : «ولا كما قالته : المعتزلة^(١) من نفي مفهوماتها رأساً، وإثبات آثارها، وجعل الذات نائبة منابها»؛ يعني به أنَّ اعتقادنا كما أنه ليس كما قالته الأشاعرة^(٢) : من مغايرتها للذَّات، وأنه تعالى مدرك وفاعل لآثارها بها، مع تحقُّق قدمه تعالى، وقدمها كذلك ليس كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها؛ بمعنى كونها

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

غير موجودة ولا معلومة، وإنما يشبتون أحوالاً لا توصف بالوجود، ولا بالعدم، ولا بغيرهما من المتقابلات؛ أي : لا واجبة ولا ممكنة، ولا قديمة ولا حادثة، ولا بجامعة له تعالى، ولا مفارقة، وهي عندهم معلولات للمعاني التي أثبتتها الأشعرى، فالمعاني كالعلم والقدرة، والأحوال كالعالمية والقادرية، إذ القادرية عندهم صفة القادر، والقادر مشتق من القدرة .

وأبو هاشم من المعتزلة؛ جعل الأحوال أربعة، القادرية والعالمية، والحياة والموجودية، وجعل هذه الأربعة معللة بحالة خامسة؛ تسمى الألوهية، وبناء ذلك منه على أن الذات يحملتها متساوية في الذاتية، فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الألوهية لما كان أولى من غيره بهذه الصفات .

وزعم أن هذه الأحوال الخمسة ثابتة في الأزل مع الله تعالى، فقد وافق الأشاعرة في كون هذه الخمسة موجودة، ثابتة في الأزل، مع مغايرتها للذات .

وأما باقي المعتزلة فقالوا : بالأحوال كلها؛ أي : كل حال من أحوال الصفات الثبوتية، لا خصوص هذه الخمسة، وقالوا : هي ليست موجودة، ولا معدومة، ولا قديمة، ولا حادثة، وليست هي إياه ﷻ ولا غيره، وما أشبه ذلك من المتقابلات .

وقالوا : لا معنى للقديم إلا ذلك؛ وهو كونه أموراً كثيرة في الأزل، والظاهر أن هذا قول مثبتي الأحوال؛ كأبي هاشم وتابعيه الذين أثبتوا الخمسة المذكورة .

وأما غيرهم فلم يشبتوا شيئاً من الأحوال ولم ينفوه، وعلى هذا لا يقولون : أنه لا معنى للقديم إلا ذلك، لأن القديم الذي هو الذات لم ينفوه بعد ما أثبتوه، والأحوال عندهم ليست ثابتة ولا منفية .

والحاصل أما ما أختص به أبو هاشم وأتباعه، فالأدلة المبطللة لما ذهب إليه الأشاعرة مبطللة له، وأما الباقيون فاعتقدوا نفي جميع الصفات، من حيث مفهوماتها أصلاً، وأثبتوا آثارها، وجعلوا الذات نائية في إحداث الآثار منابها؛ أي: مناب الصفات، زعماً منهم أن كل أثر لا ينشأ إلا عما هو مجانس له في معنى

مفهومه الاشتقاقي، فالعلم إنما ينشأ عن العلم، والسمع إنما ينشأ عن السمع، ولا ينشأ العلم عن السمع، ولا السمع عن العلم أو البصر .

وإثبات مبادئ تلك الآثار إن كان على جهة القدم تعددت القدماء، وعلى جهة الحدوث يلزم احتياج القدم إلى الحادث، وخلوّه عمّا هو محتاج إليه في حال ما، وهو ما قبل حدوثه، فوجب القول في الصفات المتوسطة بين الذات والآثار، بالحال المتوسط بين النفي والإثبات، فراراً من لزوم المحذور، على القول بكل واحد منهما من القدم أو الحدوث، والوجود أو العدم، والاتحاد أو التعدد .

وحيث كانت الآثار مجعولة، والمجعول لا بدّ له من جاعل، وكانت علّتها غير موجودة، وجب اعتبار كون الذات نائية منابها في الإيجاد لسائر الآثار، وليس في شيء ممّا قرّروا شيء صحيح يقوم عليه دليل، بل مقتضى الأدلة نفي جميع ما قالوا، فإنّ إثباتهم الأحوال إن كان أثبتوا به شيئاً، لزمهم ما فروا منه، فإن الشيء لا يخلو من أن يكون قديماً أو حادثاً، وإن سموه حالاً؛ فإنه لا يخلو من ذلك، وعدم إثبات شيء مع الذات الحق تعالى، لا يلزم منه الحاجة ولا الخلو؛ لأنه تعالى لا يحتاج إلى شيء في إيجاد شيء، إذ الشيئية من مشيئته، والآثار مبدؤها بفعله ذواتها، وما هي به هي، وليست من أصل معه؛ لأن ذلك الأصل إن كان قديماً لم يجز الإيجاد منه، إذ يلزم تغييره المنافي للقدم، فإن القدم يأبى التغيير لذاته، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إلى مبدئه، فيدور أو يتسلسل .

وإنما اخترعها اختراعاً، وألبسها من هيئة اختراعه قبولها منه، ومفهومها الاشتقاقي هو من معنى ما اخترعها عليه، فلا يحتاج في إحداثها إلى شيء، إذ لا شيئية لشيء مما سوى ذاته المقدسة، إلّا ما اخترعه عليه بفعله، وألبسه من هيئة اختراعه، فلا تحتاج الذات المقدسة في إحداث الآثار إلى ما أثبتوه من المبادئ والأحوال، على أنها إذا أحدثتها بفعالها فهي آثارها؛ أي : آثار فعلها، والنيابة لا تعقل إلّا مع إثبات المؤثر، لأن المؤثر النائب إن كان لذاته صالحاً للتأثير استغنى عن غيره، وإن لم يكن صالحاً لا يمكنه التأثير بالنيابة، إلّا مع إثبات المنوب عنه، وتحقيقه

ليكون بنيابته عنه فاعلاً، فإذا جوزوا تأثيره على النيابة عما ليس بموجود، فما الموجب إلى الحكم، بكون فعله على جهة النيابة إلّا توهم، أخذ حقائقها من تصوّر مفاهيم تلك الصفات، وحيث بيّنا أن حقائقها مختزعة، وإن وصفه تعالى بتلك الصفات، إنما هو من حيث أنه فاعلها، فتكون تسمية تلك الصفات بما سمّيت به، إنما هي من فعله لتلك المعاني، لأن هذه الصفات صفات الأفعال كما ذكرنا سابقاً، كما تسمي زيدا بكاتب، وتصفه بحالة الكاتبة، فإن ذلك ليس إلّا بما اشتقت من فعله الكتابة، لا أن الكاتبة حال لذاته، أو أن الكاتب صفة لذاته، وإنما ذلك صفات فعله، وبما رددنا عليهم؛ أعني أصحاب المعاني، وأصحاب الأحوال، يعلم مذهبنا من عينية الصفات، بمعنى أننا إذا وصفناه بعليم وقادر، وسميع وبصير، فإن أردنا المعنى الأزلي، فلا نعني بتلك الأوصاف إلّا محض الذات البحت، وإن مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت، وإن معانيها عين معنى الذات البحت، ولا تكثر ولا تعدّد ولا تغاير، لا في الخارج، ولا في نفس الأمر، ولا في التعقّل، ولا في الفرض والاعتبار بحال من الأحوال .

[مراد الشارح تكلّف من أن صفاته عين ذاته]

وإنما وصفناه بذلك مع قولنا هذا، تبعاً لوصفه نفسه تعالى بذلك، بعد قيام الدليل القطعي عندنا، على أن مراده تعالى بوصف نفسه بذلك، وصفه نفسه لتعليم عباده، بأوصاف أفعاله، كالكاتب والقائم، والمتحرك والنائم، في وصف زيد بها، مع أنها صفات أفعاله، والأفعال متّحدة في نفسها .

وإنما تكثّرت واختلفت أسماءها، باعتبار تكثر متعلقاتها واختلافها، وليس مرادنا بقولنا : أن صفاته عين ذاته، إن صفاته غير مغايرة له بالمفهوم، متّحدة به بالمعنى، كما يؤيده المصنّف في قوله في الكتاب الكبير، ردّاً على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية، حين قال المعترض : إذا كان وجود الواجب عين ذاته، والوجود معلوم الكنه، والذات مجهول الكنه، لزم كون المعلوم عين المجهول، قال المصنّف قول المعترض : «لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفهومات، كما في

الحمل الذاتي الأولي، وذهوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود، كما هو شأن الحمل المتعارف، لا الاتحاد في المفهوم، كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض، حملاً أولياً غير متعارف^(١).

ونحن قد بينّا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم، من وقوع التركيب والتعدد، إذ في نفس الأمر لا فرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الأزلية، وبين الأشاعرة^(٢) في قولهم : بالتغاير والمغايرة، لأنّ التغاير عند الفريقين مستفاد من دلالة ألفاظها، ومعاني الألفاظ غير محصورة فيما تعرفه الأعراب، بل قد تتعدّد المعاني التي يوضع اللفظ لها، والعالم بها يعبر عن مقصوده بما شاء، ولا مناسبة بين الحادث والقديم، فيكون ما يدلّ على الحادث لا يدلّ على القديم؛ لعدم المشابهة بحال، والصفات القديمة كالعالم والقادر، ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صفات الأفعال، لتكون مغايرة له بالمفهوم، وإنّما مفهومها عين معناها، ومفهومها مفهوم الذات البحث، وليستا اثنتين، كما يتوهم من قولنا : صفاته عين ذاته، وإنّما ذلك شيء واحد بمعنى واحد، لا من حيث خصوص الصدق، بل ليس إلّا شيء واحد، لا إله إلّا هو العزيز الحكيم .

وكلامنا هذا في إثبات مذهبنا، ونفي مذاهبهم، يشعر لمن يفهمه بالاستدلال القطعي، بعد ما بينّا أن كل ما سوى هذا الطريق مستلزم للتركيب والتعدّد، والحاجة والحدوث، وإن لم نذكر أدلة ذلك مفصلة، لأن ذكر الدليل في كل مكان على شيء واحد يوجب التطويل والتكرير، مع أننا نذكر ما يكفي الفاهم في كثير من المواضع .

[قول وعقيدة شيخ الإشراق في الوجودات بأنها أمور اعتبارية]

وقول المصنّف : « كما في أصل الوجود عند بعضٍ »؛ يشير به إلى نفي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٥١، فصل : ١١، المرحلة : ١٠ .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

مفاهيم الصفات، وحقائقها مع إثبات آثارها، وجعل الذات نائبة مناب الصفات، في إحداث آثارها، مما ذهب إليه المعتزلة^(١)؛ مثل نفي الوجود الحق تعالى، وجعل الذات نائبة منابه في الثبوت والتحقق، كما ذهب إليه بعض، فإن بعض الروافيين ومنهم شيخ الإشراق^(٢) ذهبوا إلى أن الوجودات في جميع الموجودات أمور اعتبارية، لا تحقق لشيء منها في الخارج، وإنما تحققها في الخارج بنسبتها إليه تعالى، لأنه هو المتحقق الوجود في الخارج، وربما ذهب بعض هؤلاء إلى عدم تحققه في الخارج، حتى في شأن الحق سبحانه، نعم ذاته متحققة في الخارج، وهي نائبة مناب وجوده تعالى، والمصنف قال : أن القائلين بالأحوال، ونفي ذواتها، وإثبات آثارها، وإن الذات الحق نائبة مناب تلك الأحوال، في إثبات آثارها، حالهم في سخافة القول مثل حال النافين للوجود الحق، وإن الذات نائبة منابه في التحقق، لأن المصنف يذهب إلى أن الحق تعالى وجود بحت، ولا ماهية له، فقول هؤلاء عكس قوله .

وأقول : أما القائل بنفي الوجود، وإثبات الذات، فلكلامه توجيه يقرُّبه من الصحة، والمصنف إن أراد بنفي ماهية الواجب عدم تركبه من وجود و ماهية فله وجه وإلا فلا، لأنها هي الإتيّة والهوية، ولا يساويه في ذلك شيء؛ لأنه هو الكبير المتعزّز المتعظم، لا إله إلا هو الكبير المتعال، نعم هويته هي ماهيته وهي حقيقته، وهي وجوده، بلا تعدّد ولا تغاير، لا في الخارج، ولا في الذهن، ولا في نفس الأمر، ولا في شيءٍ مما تفرضه الأوهام .

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) شيخ الإشراق هو : «شهاب الدين، أبو الفتوح، يحيى بن حبش السهروردي، حكيم فلسفي، يعرف بشيخ الإشراق، قتل في سنة «٥٨٧هـ» بحبل، له عدة مؤلفات؛ حكمة الإشراق، والتلوّجات، والمطارحات، وغير ذلك» . [مأمش مجموعة رسائل فلسفية، ص ٥٥] .

[قول وتوجيه الشارح تَهْتَدِي فِي الوجود الحق تعالى]

وأما توجيه كلامنا في الوجود في شأن الحق ﷻ؛ فهو أن الوجود في حق الواجب سبحانه، وفي حق عِبَادِهِ لَيْسَ شَيْئاً، غير معنى التحقق والثبوت، وقول : هذا السواد الأعظم، أنه ذات وجوهر، متحقق بنفسه، وبه تحقق ما سواه، من الهويات والمواد والصُّور، وهو مغاير لها، وسارٍ فيها، وبه كل شَيْئَةٍ من شَيْئَاتِ الذوات والصفات، والجواهر والأعراض، فشيء لا أصل له، ولم يوضع هذا اللفظ لمعنى جوهري، وإنما وضع لمعنى وصفي .

وقولهم : إذا فَتَشْتَ عنه وجدت ما أدرك كل واحد منهم، إنما هو ما يؤمى إليه الآخر، بغير تصوّر، ولا برهان ذوقي، أستند إلى دليل الحكمة، فهم فيه يتتابعون، يفرغ بعضها في بعض، وعارفوهم يشيرون إلى شيء، وأنا أصوره لك؛ مثلاً الصورة في المرأة شيء تحقق بالوجود، وهو شيء أشرق من ظهور المقابل للمرأة، سارٍ في الصورة كَسَرَيَانِ الروح في الجسد، به تحققت الصورة، وتقومت به، وهو مغاير لها، وجوهر فيها، هي في الحقيقة عارضة عليه، وأمرهم هذا كله مبني على مسألة وحدة الوجود، ولهذا يستدلون بما ورد في الكتب الإلهية، من نحو قوله تعالى : (اعرف نفسك أيها الإنسان تعرف ربك، ظاهرُك للفناء، وباطنك للبقاء)^(١) .

وإذا سمعوا قول منكر لما قالوا من ذلك، قالوا : إنَّ الوجود لا تدركه قلوب المحجوبين، وإنما تدركه القلوب التي رفع الله عنها الحجب والأسُتار، حتّى شاهدوا الأسرار، ولو كشف لهم الغطاء لوجدوا أن قلوبهم هي المحجوبة عن الأسرار، بميلهم ومتابعتهم للأشرار، وترك الاقتداء بأنوار الأئمة الأطهار «صلى الله عليهم ما اختلف الليل والنهار» .

(١) الجواهر السنية، ص ١١٦ . مشارق أنوار اليقين، ص ١٨٨ .

وإذا أردت أن تتحقق صحة كلامي؛ فتدبر في عباراتهم تجدها لا تنطبق إلّا على المعنى العام المصدري، المعبر عنه بالفارسية «هست» .

ولو عنوا بالوجود الذي هو غير المعنى المصدري، أنه هو المادّة، كما ذهب إليه بعضهم لكان حسناً، ولهذا نحن في عباراتنا إذا كنّا نحري في كلامنا على ما يتفاهم، نعني به المادّة على المعنى الأول كما تقدّم، أو كون الشيء أثر فعل الله على المعنى الثاني، أو المعنى المصدري، فإذا عنيّا به المادّة صحّ ظاهراً وباطناً؛ لأنّها هي حقيقة الشيء، وبها يتقوّم تقوّمًا ركنيًّا، ولأنّه سبحانه يمسك الأشياء بذواتها، ولأنّها هي أول صادرٍ عن فعل الله تعالى .

والمصنف حيث ذهب إلى أن الوجود حقيقة الشيء، وأنه مغاير للمادّة والصّورة، جعل قولهم : الإنسان حيوان ناطق، هو حدّ تام، جامع لجميع ذاتيات المحدود، أنّه حدّ للماهيّة، لئلا يقال عليه : أنه لو كان ذاتياً لما خرج عن الحد التام، أو أن الحدّ غير تامّ، مع اتّفاقهم على أنّه تامّ، مع أنّه إنّما جمع المادّة التي هي الحيوان، والصورة التي هي الناطق لا غير .

ولو كان الوجود ذاتياً غيرهما، لوجب اعتباره في الحدّ التام، ولكن الاتّفاق على أن هذا الحدّ ليس لخصوص ماهيّة الإنسان دون وجوده، بل هو حدّ للإنسان بكلّ ذاتياته، فلو كان الوجود بالمعنى الذي يشير إليه حقيقة للإنسان ومن ذاتياته، لوجب ذكره في الحدّ التامّ، وإذا ثبت أنه يعبر به عن المادّة، وأنّ المادّة هي كنه الشيء، وإنّما في كلّ شيء بحسبه، صحّ أن الحقّ سبحانه هو الذات المقدّسة، وأنّ تلك الذات متحققة بذاتها، بدون أن ينسب إليها وجود مغاير لها يحقّقها، بل بفاضل تحقّق فعلها تحقّق كل متحقّق، وجاز أن يقال : أنّها نائبة مناب الوجود في تحقّق ذاتها بذاتها، وفي تحقّق الأشياء بفاضل تحقّقها، أي : تحقّق فعلها، وذلك على مذاق من لا يعرف التحقّق، إلّا بالوجود الذي يتوهمونه .

وقول المصنف : «تعالى عن التعطيل والتشبيه»؛ يشير به إلى أن قول هؤلاء يلزم منه التعطيل قول الأشاعرة^(١) .

[رأي المصنف تتُّ بأن لا يعلم الصفات التي هي عين ذاته تعالى إلّا الراسخون في العلم]

وقوله : «بل على نحو يعلمه الرّاسخون في العلم، ... إلخ»؛ يريد أن كون صفاته عين ذاته تعالى، على نحو لا يعلمه إلّا الراسخون في العلم، الذين هم الأمة الوسط، الصادق عليها خير الأشياء، أوسطها الذين لم يلحقهم الغالي، لبلوغهم الغاية والنهاية في التوغل والرسوخ في العلم، ولا يفوقهم المقصّر؛ أي : لا يتجاوزهم من قصر عن رتبة الرسوخ، وظاهر الفقرتين بمعنى واحد .

ولو قال لم يلحقهم المقصّر، ولا يفوقهم الغالي، لكان لهما معنيان، وكان الكلام أليق بمراده إن كانت النسخة صحيحة .

ويحتمل حصول تغيير في الكلام من التّساخ، والخطب سهل، وإلّا الخطب عظيم في مراده هؤلاء من هم، فإنه يعني مثل الأعرابي، والبسطامي، والفارابي^(٢)، وأشباههم من الصنّفين؛ فإنّهم هم الراسخون في العلم عنده، وذلك النحو الذي علموه من عينية الصفات على نوعين؛ أحدهما : كما قال عبد الكريم^(٣) في الإنسان الكامل في استشهاده :

| | |
|---|---|
| أَحْطَتْ خُبْرًا جَمَلَةً وَمَفْصَلًا | بجميع ذَاتِكَ يَا جَمِيعَ صِفَاتِهِ |
| أَمْ جَلَّ وَجْهَكَ أَنْ يُحَاطَ بكنْهِهِ | فَأَحْطَتْهُ أَنْ لَا يُحَاطَ بِذَاتِهِ |
| حَاشَاكَ مِنْ غَايٍ وَحَاشَا أَنْ تَكُنْ | بِكَ جَاهِلًا وَيَلَاهُ مِنْ حَيْرَاتِهِ ^(٤) |

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٤) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص ٢٦، الباب : الأول في الذات .

[قول الجيلاني بأن علم التصوف مبني على مذهب السنة والجماعة]

والظاهر أن مراده بقوله : «يا جميع صفاته»؛ أنها مغايرة له في المفهوم وفي المعنى باعتبار، وهي عينه من حيث وحدة الوجود، لأنه في أول كتابه قال : «إن علم التصوف هذا مبني على مذهب السنة والجماعة»^(١)، ومعلوم أن المتبادر من ذلك مذهب الأشاعرة، وقد سمعت مذهب الأشاعرة، فيكون الاتحاد في قوله : «يا جميع صفاته» من وحدة الوجود، وإلا فهي من حيث هي في المفهوم، والمعنى والتحقق مغايرة للذات، فلا فرق بينها وبين سائر الأشياء في المغايرة للذات والاتحاد بها، وهذا مما يصدق عليه ذلك النحو عند المصنف، لقوله بوحدة الوجود في غيرها، ففيها بالطريق الأولى، وإن كان في خصوص البحث هنا لا يريد هذا النوع من الاتحاد .

وثانيهما : أنها من حيث المفهوم مغايرة للذات في نفس الأمر، ومتّحدة بالذات من حيث المصادق على نحو ما قرّر في سائر الوجودات، مع ماهيتها في اتحادها بها في الخارج، لأنها مصاديق لماهياتها، تحمل تلك الماهيات عليها في الخارج، وهذه الوجودات وإن حملت عنده على الماهيات في ظرف التحليل الذهني، إلا أن الواجب ليس له ماهية عند المصنف، ليتعاكس الحملان لاختلاف الطرفين، ومفهومات صفاته تعالى عند المصنف وجودات، فالحمل فيها بالحمل الذاتي الأولي الغير المختلف في الطرفين .

والحاصل أن مراده الوجه الثاني من النحو المذكور، ويقال عليه : أن الراسخين في العلم الحقّ، لا يقولون بأن الصفات الذاتية مغايرة للذات بمفاهيمها، إذ ليس لها مفهوم إلا مفهوم الذات، إذ لا تكتنه الخلائق إلا ما كان من أنواعها، بل الحقّ أنّها في أنفسها إذا أريد منها الصفات الذاتية، غير متغايرة في المفهوم، ولا مغايرة للذات، بل هي ألفاظ مترادفة، فإن العلم هو السمع، وهو البصر والقدرة،

(١) راجع الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص ١١ .

فكل صفة هي الأخرى في المفهوم والمعنى، وكلٌّ منها هي الذات من جهة أنها الأخرى، هذا إذا وصف بها وأريد من الصفة الصفة القديمة فرضاً، وإلّا ففي الحقيقة لم يصف بها نفسه، لأن الوصف إن كان له لم يحتج إليه، وإن كان لتعريف ما سواه؛ فهو يستحيل أن يعرف نفسه بها لغيره، لعدم الفائدة في ذلك، ولأن ذلك خلاف ما هو عليه في عز جلاله، لاستحالة أن يكون مدركاً للغير، وإلّا يصف نفسه لهم بما يمكن أن يعرفوه به، وهي صفات أفعاله، لأنها هي التي يمكن أن تعرف مفهوماتها، ويُستدلّ بها عليه بمعرفة آثارها ومتعلقاتها، بخلاف ما لو أريد بها الذاتية، فإنه يكون معنى الله عليم قدير، الله الله الله^(١) على أنّا قد قدّمنا أنّه ما وصف نفسه إلّا بصفات الأفعال، إذ ليس في الأزل صفة وموصوف، وإلّا في الأزل ذات بَحَتْ، هي الأزل، لا إله إلّا هو العزيز الحكيم .

[القاعدة الخامسة من المشرق الأول]

[بأن علم الله تعالى بجميع الأشياء حقيقة واحدة]

قال : «قاعدة مشرقية : علمه بجميع الأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدته علم بكل شيء، ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(١)، إذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن هو حقيقة العلم، بل كان علماً بوجه، وجهلاً بوجه، وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء غير ممتزجة بغيره، وإلّا لم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل»^(٢).

[القياس التخميني يقتضي التكثير]

أقول : قوله : «علمه بالأشياء حقيقة واحدة»، إن أراد به ما لا يعرفه ولا يفهمه، فحكمه عليه؛ بأنه حقيقة واحدة، ليس بصحيح، بل القياس التخميني يقتضي التكثير؛ لأنّ ما كان متعلقه متكثراً مختلفاً، يجب أن يكون في نفسه كذلك، وإلّا لكان مغايراً للمعلوم غير مطابق له، وإذا لم يطابق المعلوم كان جهلاً، ولأن المعلوم ليس حقيقة واحدة، والعلم الإجمالي متعلق بالمعلوم الإجمالي، وعلى هذا تبقى أشياء لم يكن عالماً بها، وهي المعلومات التفصيلية، فإنه حينئذٍ غير عالم بها، ولم يكن حقيقة العلم، بل كان علماً بوجه، وجهلاً بوجه .

فإن قلت : إنما قال : حقيقة واحدة، وذلك غير منافٍ للتفصيليات ؟ .

قلت : لأن التفصيليات إنّما كانت تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلفات، والعلم بأحد المختلفين لا يكون علماً بالآخر بدون اختلاف، وإن

(١) سورة الكهف، الآية : ٤٩ .

(٢) كتاب العرشية، ص ١٦ .

وقع فإنما يقع على الجهة الجامعة لهما؛ مثلاً لو قلنا : العلم حصول الأشياء للعالم، لكان شاملاً لحصولها خاصة، ويكون حصول البياض والسواد واحداً، إلّا أنّ المعلوم حينئذ العدد بأن الحاصل اثنان .

وأما أنّهما مختلفان أو متفقان، فغير داخل في شمول الحصول، فيحتاج العالم في تحصيل اللونين إلى شيئين آخرين، غير الحصول الجامع لهما من غير نوع الحصول، فلا يكون العلم حقيقة واحدة . بمعلومات مختلفة الحقائق، إلّا بجهة جامعة لها، فلا بدّ أن يكون العلم مطابقاً للمعلوم، ومطابقته أن يكون العلم بالمتحد متحداً، وبالتكثر متكثراً، وبالمختلف مختلفاً، وبالمجمل مجملاً، وبالمفصل مفصلاً، ولا يمكن غير هذا، ولهذا قلنا : أن العلم نفس المعلوم؛ لأنه لا تنفتح مقفلات الأسرار إلّا بهذا العيار، ويأتي إن شاء الله زيادة بيان توصل من عرفها إلى العيان .

ولكن المصنف لما جعل صفاته تعالى عين ذاته، وأنّها هي المرتبطة بالمعلومات، وقع بين محذورات في نظره، فإن جعل العلم متكثراً بتكثر المعلوم، وهو عين الذات، لزمه كون الذات البسيطة متكثرة .

وإن جعل تكثره غير مستلزم للتكثر في الذات، لم يقبل منه إلّا بفرض مغايرة العلم للذات، ولو في التعقل أو الفرض، وقد نفى المغايرة فيهما .

وإن جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده؛ لأنه لا يريد إلّا المرتبطة، ولا يعرف غيرها، ولا يعني سواها، فلم يجد بُدّاً من أن يحكم بكون العلم حقيقة واحدة، لتصحّ له دعوى العينية، وأن يحكم بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها، وعدم الاختلاف فيها لكل شيء، لئلا يلزمه التجهيل، فورد عليه أنّه لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم في الخارج كما هو المطلوب، لأن المعلوم إذا كان مختلفاً متغيراً، متكثراً متعاقباً، لا يطابقه ما ليس بمختلف، ولا متغير، ولا متكرر، ولا متعاقب، وإذا لم يطابق فقد خالف، إذ لا واسطة بينهما، فيكون جهلاً .

وإن حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة في الخارج، ونفس الأمر، فقد حكم بما لا يعلم، إذ الحكم إذا خالف الواقع في نفس الأمر، مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل، والحكم الباطل بالصحة لا يجعل الباطل صحيحاً، فإنك إذا حكمت على زيد الموجود بأنه معدوم، مع عدم اختلاف الحيثية، لا يكون بحكمك معدوماً وهو موجود، لأنّ قوله : ومع وحدته، فهو علم بكل شيء، إن أراد فيه بهذه الوحدة، الوحدة الجنسية أو النوعية، كانت التعلقات والارتباطات بالأشياء الشخصية شخصية، لا يصلح ما تعلق بزيد أن يتعلّق بالجدار، فإنّ الجهات الشخصية من الحقيقة الواحدة النوعية، غير تلك الحقيقة النوعية، فإنّ الحقيقة النوعية لا تتعلق بذاتها بكليتها بفرد من أفرادها، إلّا بالجهة المختصة بذلك الفرد، المتلبّسة بمشخصات ذلك الفرد، أو بالحقيقة الذاتيّة المنتشرة في سائر الأفراد، على جهة النوع لا على جهة البدلية، فمن الفرض الثاني يكون المعلوم إجمالياً كلياً، فتخرج جميع التفصيليات، وتبقى غير معلومة، حتّى يدبّر لها المصنّف أمراً تكون به معلومة .

ومن الفرض الأول يكون العلم غير تلك الحقيقة الواحدة، التي هي الذات المقدّسة عند المصنّف، وإنّما العلم تلك الجهات المتعددة، والتعلقات المتكثّرة، والارتباطات المطابقة، وهذا وإن كان هو مذهب أئمة الهدى، إلّا أنّ العينية تمتنع، لأنّ الصفة حينئذٍ فعلية لا ذاتية .

ويلزم المصنّف على مذهبه أن لا يكون الباري تعالى عالماً بكل شيء بذاته في الأزل، وهذا وإن كان مذهب أئمة الهدى عليهم السلام، إذ القول : بأنه تعالى عالم بها في الأزل، يلزم منه وجودها في الأزل معه سبحانه، وهو أجل من أن يكون معه في الأزل غيره .

وإنّما هو عالم في الأزل بما في أماكنها وأوقاتها من الإمكان، فإن العلم في الأزل، والمعلوم في الإمكان، فلا يجوز أن يقول : هو عالم بها في الأزل، ويجب أن يقول : أنه عالم في الأزل بما في الحدث، وحينئذٍ يكون العلم هو وقوع العلم؛ أي:

تعلقه الحادث على المعلوم، حين وجد المعلوم، كما قال الصادق عليه السلام : (فلما أحدث الأشياء، وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم)، وقد تقدّم الحديث فيما سبق^(١)، إلّا أنّ هذا مخالف لما يذهب إليه، كما هو صريح كلامه؛ من أن العلم تعلّق بها في الأزل .

وإن أراد المصنّف من العلم ما يعرفه فقد أخطأ في جعله حقيقة واحدة؛ لأنّه مطابق للمعلوم، والمعلوم متكثر مختلف، فإن لم يجعل العلم متكثراً مختلفاً، لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم فقد أخطأ .

أمّا في جعله حقيقة واحدة، أو في جعل العلم غير مطابق للمعلوم، وأخطأ أيضاً في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق ﷻ، لأنّه يلزم منه إمّا جعل الذات مكتنّهة له، معروفة بالكنه، أو جعل ما يعلم ويعرف عين ما لا يعرف، ولا يحاط به علماً، فيكون الحادث عين القدم، فيلزم التجزئة والتركيب، أو انقلاب الحقائق .

[ما هو العلم المطلق؟]

وقوله : «لم يكن هو حقيقة العلم، ... إلخ»؛ يراد منه أنه لو بقي شيء لم يكن معلوماً لذلك العلم، لم يكن ذلك العلم علماً مطلقاً، فإنّ العلم المطلق أي : الذي لا يشوبه جهل بشيء، هو الذي لا يفوته شيء، **﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾**^(٢)، فلو بقي شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلق، بل بشيء دون شيء، فيكون مشوباً بجهل، وهذا صحيح .

[ما هي حقيقة الشيء؟]

[وقوله] : «وحقيقة الشيء ما هي حقيقة الشيء»؛ يعني به أن حقيقة الشيء

(١) تقدّم تخريجه في الصفحة رقم (٩٧) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الكهف، الآية : ٤٩ .

بذاتها لا بشيءٍ آخر، مغاير لتلك الحقيقة، غير ممتزجة بغير ذلك الشيء، صحيح لأنها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة له بذاتها .

وقوله : «وإلا لم يخرج جميعه، ... إلخ»؛ يعني أنه لو فقد شيئاً فإثماً ذلك لعدم استكمالها لما هو له لذاته، إذ لم يخرج ما به استكمال من القوة إلى الفعل، وهذا في الجملة .

والظاهر صحيح، وفيه مناقشات لا فائدة لذكرها، نعم تمام الفائدة في واحدة؛ وهي قوله : لم يخرج جميعه، فإن المصنف لا يقدر ولا يجوز أن يقول : لو لم يحط الله سبحانه بشيءٍ من الأشياء، لكان تعالى لم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل؛ لأنه ~~بذلك~~ شيء بسيط، أحدي المعنى، لا يصح عليه اطلاق لفظ يستلزم التجزئة والتبعض، ولو في الفرض، والعلم الذي هو عينه تعالى، يصح عليه ذلك في الفرض، كما قال : «لم يخرج جميعه»، وليس ذلك إلا لأجل ما يتوهم بينهما من المغايرة، وأنهما شيان، لكن القول بالتثنية يستلزم فساداً، فيقول لدفع الفساد في وهمه : أن العلم عين الذات مع التفرقة بينهما، ومن هذا المعنى الذي ليس في نفسه غيره، أوردنا عليه ما سمعت سابقاً على قوله : «حقيقة واحدة»، ومع وحدته علم بكل شيء.

وعنده أنه علم الأبيض بما هو عليه من البياض، والأسود بما هو عليه من السواد، والمتحرك بما هو عليه من الحركة، والسّاكن بما هو عليه من السكون .

وهذه الحقائق المتباينة يطابقها بوحده، وهذا لا يصح إلا إذا التزم أنه بنفسه العلم الإجمالي، وبهذه الحيثية العلم التفصيلي، فيرد عليه أن تعلقه بكل فرد هل هو عين تعقله بالآخر المبين له أم غيره؟، وكذا مطابقتها لكل منهما، فلما فرّقوا بين الإجمالي والتفصيلي، ونسبوا الإجمالي إلى الأزل، والتفصيلي إلى الحوادث، لزمهم إما اتحاد التعلق والمطابقة، وهذا يستلزم مع اتحاد المعلومات بعضها ببعض، خروج جميع المعلومات التفصيلية، المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة، المشار إليها لخروج التفصيلية .

وإِذَا تَعَدَّدُ التَّعَلُّقَ وَالْمُطَابَقَةَ، فَتَتَعَدَّدُ الْمَعْلُومَاتُ، وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ مَعَ عَدَمِ صَحَّةِ الْعَيْنِيَّةِ، أَوْ تَكَثُّرِ الذَّاتِ عَدَمَ الْإِحَاطَةِ بِالْمَعْلُومَاتِ فِي الْأَزَلِّ، لِتَجَدُّدِهَا وَتَعَاقِبِهَا .

[قول المصنف تَدُّدٌ : بِأَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى يَرْجِعُ إِلَى وَجُودِهِ سُبْحَانَهُ]

قال : «وقد مرَّ أنَّ علمه يرجع إلى وجوده، فكما أن وجوده تعالى لا يشوب بَعْدَ شيءٍ من الأشياء، فكذلك علمه بذاته، الذي هو حضور ذاته لا يشوب بعينية شيءٍ من الأشياء، لأنَّ ذاته مشيء الأشياء، ومحقق الحقائق، فذاته أحقُّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها، إذ الشيء مع نفسه بالإمكان، ومع مشيئته ومُحَقِّقِهِ بالوجوب، ووجوب الشيء أكد من إمكانه»^(١) .

أقول : قوله : «وقد مرَّ أنَّ علمه يرجع إلى وجوده»، من جهة اعتبار العينية، واتِّحاده بالذَّاتِ معنى عند المصنِّف، وعندنا الاتِّحاد معنى ومفهوماً .

ومن جهة أنَّ الوجود حقيقته وجوب، إذ الإمكان عدم وجود، أو إمكان عدم، والعلم حقيقته وجود واجب، إذ عدم العلم بشيء إمَّا عدم وجود، أو إمكان عدم، فيتَّحد العلم بالوجود في الوجوب وجوباً، وفي الإمكان إمكاناً .

[تقرير قول المصنف تَدُّدٌ مِنْ أَنَّ بَسِيطَ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ مَبْنِي

عَلَى الْقَوْلِ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ]

وقوله : «فكما أنَّ وجوده لا يشوب بعدم شيء، ... إلخ»؛ يشير به إلى ما قرَّره، من أنَّ بَسِيطَ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ، بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ؛ يَعْنِي أَنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ هُوَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ، وَأَنَّهُ بِوَحْدَتِهِ هُوَ كُلُّ الْوُجُودَاتِ الَّتِي فِي الْأَشْيَاءِ، وَقَدْ قَدَّمْنَا بَطْلَانَ كَلَامِهِ فِيمَا سَبَقَ .

وقوله : «فكذلك علمه بذاته، ... إلخ»؛ يشير به إلى أنَّ الْعِلْمَ هُوَ الْحَاضِرُ، وَأَنَّ عِلْمَهُ بِذَاتِهِ هُوَ حَاضِرُ ذَاتِهِ لَذَاتِهِ، وَأَنَّهُ أَيْ : عِلْمَهُ بِذَاتِهِ، لَا يَخْلُطُ بِعَيْنِيَّةِ شَيْءٍ

منَ الأشياء، وهو صريح في أن حضور ذاته هو حضور كلِّ شيء، كما أن وجود ذاته وجود كلِّ شيء .

[رد الشارح تثنى قول المصنف تثنى في علمه الذي يرجع إلى وجوده تعالى]

فأما قوله الأول؛ أعني «أن علمه يرجع إلى وجوده»، أي : يكون هو إياه، فإنما يصحّ إذا أريد من العلم المذكور العلم الذاتي، هو الذات من غير فرض مغايرة بوجه ما، لا في المفهوم، ولا في المعنى، وحينئذ فصحة القول فيه أن تعبّر عنه في جميع ما تريد أن تقول فيه، بلفظ اسم الذات، فإن اتّسق الكلام لك وصحّ فقولك فيما أردت صحيح، فتقول : أن ذاته بجميع الأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدتها ذات بكلِّ شيء، «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا»^(١)، إذ لو بقي شيء، يعني لو خرج شيء من الأشياء عن الذات لم تكن ذاتاً به، لم تكن هي حقيقة الذات، بل كانت ذاتاً وشيئاً آخر، فإن كان هذا الكلام يحسن منك، كان كلامك بعبارة العلم صحيحاً، لأنك لا تعني بالعلم إلّا الذات .

وإن قلتَ : يجوز ذلك لأجل اختلاف المفهوم ؟ .

قلتُ : لك إذا قلتَ : في شأن زيد كلاماً لا يتأتّى لك إلّا بكنيته؛ كأبي عمرو، وأنت تدّعي أن المقصود ذات زيد، لم يقبل منك، بل يكون دليلاً على أنك لم ترد ذات زيد، وإلّا لتأتى باللقب كما يتأتى بالكنية، فلو كنتَ تعني بعبارتك الحقيقة الواجبة الوجود، لصحّ وصفك باسم الذات، كما يصحّ باسم العلم، لكنك تريد بالعلم شيئاً غير ما تريد بالذات، ومطلق المغايرة مانعة من الاتحاد، فكما يجوز لك أن تقول : أن ذات العلم محيطة بذوات المعلومات بذاته، يجوز لك أن تقول : أن ذات الله محيطة بذوات الموجودات بذاته، فإذا جاز في الأول، ولم يجز في الثاني، دلّ على اختلاف المقصود من العبارتين، ومخالفة العلم للذات .

وقول المصنّف : «يرجع إلى وجوده»، لفظي لا يطابق المعنى، لأن العلم المتعلّق بالمعلومات، المرتبط بها، المطابق لها، لا يصح أن يراد به الذات؛ لأنّها لا تتعلّق بالمعلومات، ولا ترتبط بها، ولا تطابقها، فلا تصحّ العينيّة، وكلّ ما تسمع من عباراتهم مدخولة، ولكن اتّسع الخرق على الرّاقع، ولا يسع إلّا الإيهام والإيهام والإجمال، حتّى يأتي أمر الله «عجّل الله فرج وليّه» .

نعم العلم الذي يصحّ تعلّقه بما سوى الله، ويرتبط به ويطابقه، الذي لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السّماء، هو العلم الحادث، وهو الكتب الإلهيّة كما قال تعالى : ﴿قَالَ عَلِمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾^(١) .

وأما العلم الذي هو الذات، فلا يصحّ أن يتعلّق بالممكنات، ولا يرتبط بها، ولا يطابقها؛ لأنّ الذات لا تتعلّق بالممكنات، ولا ترتبط بها، ولا تطابقها، ولا يلزم من قولنا هذا أنه تعالى غير عالم بها؛ لأنّها لم تكن موجودة في الذات، وإنّما هي موجودة خارج الذات، وخارج الذات هو الإمكان، والعلم الإمكانى محيط بها، وقد تقدّم أنّه يستحيل تعلّق العلم بلا شيء، فإذا لم تكن موجودة في الذات لم يصح أن يعلم بها بالذات .

وقولنا : لم يتعلّق العلم الذي هو الذات بشيء سوى الذات، سالبة بانتفاء الموضوع، ألا ترى أنك تكون عالماً وبصيراً، وإذا لم يكن في يدي شيء، لا تعلم أن في يدي شيئاً، ولا ترى شيئاً .

وإذا قلت : إني لا أعلم أن في يدك شيئاً، لم تكن بذلك القول جاهلاً، ولا أعمى، بل تكون بعدم تعلّق علمك بشيء في يدي عالماً، بل لو ادّعت العلم كنت جاهلاً إذ لا معلوم، فكذلك ما نحن فيه، وكم نكرّر هذه الحقائق الحقّة النورانيّة، وكم نردّد البيان، ولكن الخواطر امتلأت من العيون الكدرة، كما قال

أمير المؤمنين عليه السلام : (ذهب الناس إلى عيون كدرة، يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية، تجري بأمر الله، لا نفاد لها)^(١) .
والعلم الذي يتحد بالذات مفهوماً ومعنى؛ هو العلم بالذات خاصّة، لأنّ العلم عين المعلوم، في كل رتبة من المراتب، في الوجوب والإمكان على الصحيح، وقد أشرنا إلى دليل هذا في شرح المشاعر^(٢) .

[رد الشارح تذكّر قول المصنف تذكّر في أن وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء]

وأما قوله الثاني؛ أعني «فكما أن وجوده لا يشوب بعدم شيء، ... إلخ»؛ فقد بيّنا ما يلزمه، ولا سيّما على ما ذكره من أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وقد أبطلناه سابقاً .

وإذا جعل العلم المتعلّق بكل الأشياء عين الذات، توجه عليه من الرد ما توجه على ما هو متّحد به، في كونه كل الأشياء، ويتّجه على قوله الثالث؛ أعني كون علمه بذاته، الذي هو حضور ذاته حضور الأشياء اتّحاد الحضورين، ما أوردنا على كون الذات كل الأشياء، مع ما خصّوه بالإجمالي، فيخرج التّفصيلي، فيكون حضور الذات حضور بعض الأشياء؛ أعني الأمور الإجمالية .

وأما التفصيلية وإن كانت معلومة، لكنّها معلومة بعلم متحدّد، فلا يكون حضورها حضور القدم، ويلزمه أن البسيط الحقيقة بعض الأشياء، ثم حيث حضر شيء حضر بعض الذات، لأن كلّ ما هو كل الأمور المختلفة المتعدّدة المتعاقبة، متعدّد مختلف متعاقب، فإذا حضر زيد حضر ما هو زيد، أو ما به زيد، دون ما هو ابنه، أو ما به ابنه، وكذا ابن ابنه إن جعل بسيط الحقيقة كل الأشياء .

وإن جعله كل الأشياء الإجمالية؛ فهي أي : الإجمالية أزليّة عنده، لأن الذات

(١) تقدم تحريره في الصفحة رقم (٨٠) من هذا الكتاب .

(٢) شرح المشاعر، ص ٥٧٥ .

أزليّة، ولا تكون في الأزل كل ما لم يكن، وإذا وجدت التفصيليّة وقع تعيين الذات، لأن التفصيلية تعين الإجمالية التي هي الذات، فيكون المصنف وأتباعه هم تُعَيَّنُ الذات الحق ﷻ .

[المراد من مشيء الأشياء عند أهل البيت عليه السلام]

وقوله : «لأن ذاته مشيء الأشياء، ومحقق الحقائق»؛ معناه عند أهل الحق، أنه سبحانه مشيء الأشياء بمشيئته، إذ الشيء إنما هو شيء بمشيئته، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام، في خطبته يوم الغدير والجمعة، بقوله في الثناء على الله سبحانه : (وهو منشئ الشيء حين لا شيء، إذ كان الشيء من مشيئته)، رواه الشيخ في المصباح^(١) .

فقوله عليه السلام : (إذ كان الشيء من مشيئته)؛ يشعر بالاشتقاق، وأمّا أن الله سبحانه شيء فعلى ما نعرف من وصف العنوان، وهو خلق أحدثه ﷻ، لتعرفه العبيد بصفة التوحيد والتفريد، ومشيئة الله سبحانه عند أهل الحق عليه السلام، هي فعله، إذ ليس لله مشيئة وإرادة إلّا فعله .

روى الصدوق عن الرضا عليه السلام، في كتابه التوحيد، أنه عليه السلام، قال : (المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائئاً فليس بموحّد)^(٢)، فهو ﷻ مشيء الأشياء بفعله، وكذا محقق الحقائق، فإن تكوينها تحقق بفعله تحقق صدور، وذواتها تحققت بما اخترع لها من المواد والصور تحقّقاً ركنياً .

(١) في المصدر : «ليس كمثله شيء، إذ كان الشيء من مشيئته»، مصباح المتعبد، ص ٥٢٣، خطبة أمير المؤمنين عليه السلام، في يوم الغدير .

(٢) التوحيد، ص ٣٣٧، ح ٥، باب : ٥٥ . مختصر بصائر الدرجات، ص ١٤٣ . نور البراهين، ج ٢، ص ٢٤٣، ح ٥، باب : ٥٥ .

[رأي جمهور الصوفية في مشيئة الأشياء]

ومعنى قوله : عنده أنها تحققت بذاته تحقّقاً ركنياً، كما هو مذهب المشهور من الصوفيّة^(١)؛ أنّ وجود الأشياء ذاته ووجوده تعالى .
وبعضهم ذهب إلى أنّ وجود الأشياء فعله تعالى، وذهب إليه ضرار بن عمر وأتباعه .

والمعروف من مذهب المصنّف الأول، والمراد أن الأشياء مركّبة من وجود وماهيّة؛ يعني من مادة وصورة، كما هو المعروف من مذهب الحكماء، على نحو الاتفاق، أن كلّ ممكن زوج تركيبي .

فقول المصنّف : «فداته أحقّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها»؛ يريد أنه تعالى كوّن الأشياء، وشيئها وحققها بذاته لا بفعله، إذ ذواتها من ذاته، مثل الكتابة التي تحدث من المهر المنقوش، فإن حقيقتها من القرطاس، فإذا مهّرت بمهرك في القرطاس الأبيض، كان ما لم يسودّ من القرطاس هو الكتابة، فالقرطاس أولى بهذه الكتابة من الكتابة نفسها، فالكتابة البيضاء من القرطاس، هي وجود الكتابة ومادتها، وأمّا ماهيتها وحدودها وصورتها فمن المداد .

وإذا كانت الأشياء عندهم بهذه المثابة، صحّ له ولهم ما ذكره من التعليل، من قوله : «إذ الشيء مع نفسه بالإمكان، ... إلخ» .

[رأي أهل الحق في مشيئة الأشياء]

وأما عند أهل الحق في مشيئة الأشياء، فكما سمعت قبل هذا، من أنه تعالى إنّما شيئها وحقق حقائقها بفعله تحقّقاً صدورياً، وبما اخترع لها من الموادّ والصّور، لا من شيءٍ تحقّقاً ركنياً .

(١) تقدم ما يشير إلى معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

[معنى أن الله تعالى أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها]

فعلى القول الحق أنه سبحانه أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها؛ بمعنى أن كل ما به هي لذاتها، ولما ينسب إليها، فهو نعمه وعطاياه، وكل ما أنعم به على أحد من شيء، وأعطاه إياه، فهو في يده وفي قبضته، لم يخلها من يده حين أفاضها على عبده، وإلا لم تكن شيئاً، إذ هي إنما هي شيء بكونها في قبضته، وهو قول الصادق عليه السلام في الدعاء : (كل شيء سواك قام بأمرك)^(١)، لا أن الأشياء من ذاته أو بذاته، وأما كل ما سواه فعن فعله لا من شيء، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها؛ لأن كل شيء منها فهو نعمه التي اخترعها لا من شيء، فتفضل عليهم بما هم به هم، وكل شيء في قبضته، وهو قوله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾^(٢) .

فقوله : «إذ الشيء مع نفسه بالإمكان»؛ أي : متقوم بها قيام تحقق، وهذا صحيح .

[هل أن الشيء مع صانعه في الوجوب على رأي المصنف تنافي؟]

وقوله : «ومع مشيئته ومحققه بالوجوب»، ليس بصحيح؛ إذ الشيء ليس مع صانعه، كالكتابة البيضاء من المهر في القرطاس الأبيض، ليكون معه بالوجوب، بل هو مع صانعه بالإمكان أيضاً؛ أي : متقوم بفعله قيام صدور، ولو أريد الوجوب العلوي لما خرج بذلك عن الإمكان، لأن هذا الوجوب راجحي لا أزلي، بل ولا تعيني، فإدخال وجوبه في وجوب الأزلي مغالطة، أو قول بوحدة الوجود، كما هو مذهب المصنف، ولذا جعل وجوب ثبوته مع الله وجوباً أزلياً، ولذا قال : «ووجوب الشيء أكد من إمكانه»؛ لأنه لم يرد الوجوب العلوي، يعني وجوب

(١) تقدم تخرجه في الصفحة رقم (٨٦) من هذا الكتاب .

(٢) سورة المؤمنون، الآية : ٨٨ .

وجود المعلول عند وجود علته التامة، لأن هذا الوجوب ليس أكد من إمكانه، لجواز تحويل هذا الوجوب، وعدم جواز تحويل الإمكان، فهو أكد من الوجوب بالعلة .

[قول المصنف تثنى : بأن علمه تعالى مع وحدته بكل شيء... إلخ]

قال : «ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء، فذلك لظنه أن وحدته عددية، وأنه واحد بالعدد، وقد سبق أنه ليس كذلك، بل هو واحد بالحقيقة، وكذا سائر صفاته، ولا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة، بل الأشياء الممكنة لها وحدات آخر غير هذه الوحدة، كالشخصية والنوعية، والجنسية والاتصالية، وما يجري مجراها، وهذا من غوامض المسائل الإلهية، فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتأصلة، التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال، فما عند الله من الأشياء، أحقّ بالأشياء مما عند أنفسها»^(١) .

[مراد الشارح تثنى من الوحدة]

أقول : يقول : «ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء»؛ فلأجل ظنه بأن الوحدة التي نطلقها عليه وحدة عددية، لأن العلم حينئذ وإن كان واحداً، إلا أنه أحد الموجودات، والواحد من الخمسة لا يحيط بالخمسة مثلاً، ونحن نريد بوحدة علمه تعالى الوحدة الحقيقية؛ بمعنى أنه هو وليس شيء غيره .

وأنا أقول لك أيها الناظر : أن الألفاظ قد تشبه في دلالتها، وربما اختلف المستدلان لفظاً، وهما متفقان معنى، وقد يكونان مختلفين معنى، وهما متفقان لفظاً،

فإذا أردتَ التمييز في المقاصد، فاستخير القائل بالوحدة الحقيقية ما تعني مثلاً بها، وما تعني بالعددية، والنوعية والجنسية، فإنه إذا تكلم في بيان ما ذكر أتى بعبارة أدلّ على مقصوده مما ذكر أولاً، لأن السائل ربّما نبّهه على معنى كان قبل السؤال غافلاً عنه، فإن تعرّس عليه اللفظ الصريح، فاطلب منه المثال فوحدة العدد، ليست هي وحدة الواحد، لأن المراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعية، لأنّ العدد هو الكمية؛ كالعشرة فإنها شيء واحد، وكمية واحدة، فوحدها ليست حقيقة؛ لإشتمال العشرة على واحداث متعدّدة، ووحدة الواحد إن قصد بها العدد خرجت عن الحقيقة، كما إذا قلتَ : هذا واحد، تريد به أول ما تتألف منه كمية العدد، تقول : واحد اثنان ثلاثة، فالثلاثة تركبتُ من واحداث عددية، بخلاف ما إذا لم ترد ما تتألف منه الكمية، بل تريد واحداً لا نظير له، لأن هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية، الجائزة على الحقّ تعالى من حيث التسمية، فالواحد قد تكون وحدته من العددية، ولا يجوز حينئذٍ على الله تعالى، وقد تكون من الحقيقة، فتحوز عليه تعالى، وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام، في قوله للأعرابي الذي سأله عن الواحد يوم الجمل، قال عليه السلام : (يا أعرابي أنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان منها لا يجوزان على الله ﷻ، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه؛ فقول القائل : واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال: ثالث ثلاثة .

وقول القائل : هو واحد من الناس؛ يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه؛ لأنه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى .

وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه؛ فقول القائل : هو واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربّنا .

وقول القائل : أنه ﷻ أحدي المعنى؛ يعني به أنه لا ينقسم في وجود، ولا عقل، ولا وهم، كذلك ربنا ﷻ^(١) .

[الوحدة العددية تتحقق بشيئين]

أقول : وإنما كان الواحد له وحدتان يصدق عليهما، لأنه لم يدخل بذاته في العدد، كما هو رأي الأكثر، وأول من ذهب إلى هذا فيثاغورس^(٢) .

وروى الصدوق في توحيده عن الباقر عليه السلام، إلى أن قال : (والواحد المباين الذي لا ينبعث من شيء، ولا يتحد بشيء، ومن ثم قالوا : إن بناء العدد من الواحد، وليس الواحد من العدد، لأن العدد لا يقع على الواحد، بل يقع على الاثنين ...) ^(٣)، فقال عليه السلام بقول : من أفرد الواحد من العدد من الحكماء، فالوحدة العددية تتحقق في شيئين؛ أحدهما : الوحدة التي تتألف منها الكمية .

وثانيهما : الوحدة التي تحصل للكمية بعد تألفها .

وأما وحدة الواحد الذاتية؛ فهي من الحقيقية، والمصنف يقول : من استبعد كون العلم مع وحدته علماً بكل شيء، فإنما ذلك لظنه، أنا نريد بوحدة الوحدة العددية، أي : الوحدة التي عرضت للكمية بعد تألفها، ونحن إنما نريد بالوحدة الحقيقية .

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٠) من هذا الكتاب .

(٢) فيثاغورس هو : «فيثاغورس بن منسارخس، من أهل ساميا، وكان في زمان سليمان النبي بن داود عليه السلام، ولد بين سنتي : ٥٧٠-٥٨٠ ق م» . [الملل والنحل، ص ١٥٨] .

(٣) التوحيد، ص ٨٩، ح ٢، باب : ٤ في تفسير قل هو الله أحد إلى آخرها . الفصول المهمة في أصل الأئمة، ج ١، ص ١٣٥، ح ٤، باب : ٩ . بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٢٣، ح ١٢، باب : ٦ . تفسير الصافي، ج ٥، ص ٣٩٠، في تفسير الآية : ١ من سورة الإخلاص . تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٧٠٨، ح ٥٩ .

[الطراد من الوحدة الجنسية والنوعية]

وأقول : قد عرفت الوحدة العددية، فينبغي أن تعرف النوعية والجنسية .
والمراد منها أن الجنس حقيقة واحدة، تحتها أنواع متعددة، بمعنى أن تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها، تنقسم إلى حصص، كل حصّة مادّة لنوع من أنواع ذلك الجنس، فتلك الوحدة الجنسية لا تُحدّد حصص أنواعه في رتبة الجنس، كحصص الحيوان المأخوذة في أنواعه؛ كالإنسان والفرس، والطير وما أشبهها، فإنّها متّحدة في رتبة الحيوان، أي : كل حصّة منها جسم نام متحرك بالإرادة، فمن حيث لحاظ الحيوانية، هي واحدة وحدة جنسية، ومن حيث لحوق الفصول لها تعدّدت الأنواع بالميّزات، وكذلك الوحدة النوعية بالنسبة إلى أفراد النوع، فالوحدة الجنسية متكررة بفصول الأنواع، والوحدة النوعية متكررة بالميّزات الشخصية، فإذا عرفت هذا فارجع إلى المصنف كما قلنا لك : واسأله ما يعني بالوحدة الحقيقيّة، بعد ما قرّر أن حقيقة الوجود واحدة، فما كان صرف الوجود، العاري عن شوب النقائص والأعدام، هو الوجود الحق سبحانه، وما كان مشوباً بالنقائص والأعدام، فهي وجودات الممكنات .

وبعد ما قرّر أن هذه النقائص والأعدام، لم تلحقها لذاتها، وإنما لحقتها من عوارض مراتب تنزلاتها، وهذه العوارض العارضة اللاحقة لها، بواسطة مراتب التنزلات، هي المميزات لتلك الأفراد الوجوديّة بعضها من بعض، لأنّها هي المتّمّات للقوابل الشخصية .

وإذا نظرت بعين البصيرة المجردة عن التقليد والأوهام، لم تجد ما وصف المصنّف إلّا كالخشب، فإنه الآية المطابقة لتوصيف ذاته، فإنّه حقيقة نوعيّة، ووحدته وحدة نوعيّة، والحصص المأخوذة منه للباب والسرير وغيرهما، فإنّها باقية على صرف الخشبيّة لذاتها .

وإنّما تميّزت الحصص بعضها عن بعض، بما لحقها من الهندسة والحدود، التي هي عوارض لمراتب تنزلات الوجودات، ولا سيّما على رأي المصنف وأتباعه،

القائلين : بأن الموجود في الذهن الأشياء بما هيّاتها، وحقائقها معرّة عن عوارضها الخارجية، لا بصورها وأشباحها، والموجود في الخارج ما انحطّ من أشباحها، وأمّاها كذلك، أن حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه، وحضوره الذي هو العلم الذاتي، حضور الأشياء للأولوية المذكورة، لأنّه مشيّيها ومحقّقها، وتلك الحقيقة البسيطة مع كمال وحدتها، هي كل شيء من الأشياء بحقيقته، وما انحطّ عن هذه الحقيقة وتنزّل منها، فإنّما هو شبح وظلّ لحقيقته التي طوّهها تلك الحقيقة الحقّة، كما أنّ حضور الخشب حضور السرير والبّاب، فإن حقيقة الخشب مع وحدتها هي كلّ شيء من الأشياء التي عُمِلت منه ووحدته، على ما يلزم من كلام المصنّف، أو تكون وحدة الواجب جنسيّة أو نوعيّة، إذ ليس للحقّ تعالى وحدة على تقريره، إلّا جنسيّة أو نوعيّة، لا شخصيّة ولا اتّصاليّة، ولا غير ذلك، لأنّ جعله جميع حقائق الأشياء الحادثة في ذاته، أو في علمه، الذي هو ذاته، وأنّ وجوداتها من سنخ وجوده، يلزم من ذلك أنّ وحدته وحدة نوعيّة، ولأنّه كلّّي، تنزل من وجوده وحقيقته وجودات الأشياء وحقائقها، نزول الشّبح من الشّاحص، وليس لأنّها ظلّ له تعالى، ليكون قائلاً بالظليّة، بل لأن حقائقها من سنخه، وذلك لأن حقائقها في ذاته، فإن كانت مغايرة لذاته لزمه التّعدد والتّعدّد المنافين للوحدة، وإن لم يكن مغايرة لذاته، كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس، والشخص من النوع، وهو نزول الجزئيّ من الكلّي في الغيب الذهني، وفي الخارج نزول الجزء من الكل، أو النور من المنير .

وعلى كلّ حال، يكون هذا القول : قولاً بأنّ لله سبحانه ولداً، لصّدق الولادة على خروج كل شيء من شيء، بأي نوع من الخروج .

[مراد الإمام السجاد عليه السلام، في معنى الصمد]

روى الصدوق في التوحيد، بإسناده إلى الصادق عليه السلام، عن أبيه الباقر، عن

أبيه، أن أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليهما السلام، يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم : (بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد؛ فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلموا فيه بغير علم، فقد سمعتُ جدِّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : مَنْ قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار، وإن الله سبحانه قد فسّر الصمد، فقال : ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ۖ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، ثم فسره فقال : ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۖ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١)، ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ لم يخرج منه شيء كثيف؛ كالولد، وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف؛ كالنفس، ولا تتشعب منه البدوات؛ كالسنة والنوم، والخطرة والهم، والحزن والبهجة، والضحك والبكاء، والخوف والرجاء، والرغبة والسامة، والجوع والشبع، تعالى أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف، أو لطيف .

﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾، لم يتولد من شيء، ولم يخرج من شيء، كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها؛ كالشيء من الشيء، والدابة من الدابة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولا كما يخرج من الأشياء اللطيفة من مراكزها؛ كالبصر من العين، والسمع من الأذن، والشم من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنار من الحجر، لا بل هو الله الصمد، الذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء بقدرته، يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئته، ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، عالم الغيب والشهادة، الكبير المتعال، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(٢)، فتدبر هذا الحديث الشريف، يظهر لك أن ما ذهب إليه المصنف

(١) سورة الإخلاص، الآيات : ٢-٣-٤-٥ .

(٢) التوحيد، ص ٩٠، ح ٥، باب : ٤ في تفسير قل هو الله أحد إلى آخرها . تفسير مجمع

وأتباعه من الولادة، وإن كان الظاهر من كلام المصنف المغايرة، لأنه ذاهب كما يأتي عن قريب إلى أن نزول الحادثات الخارجية، من حقائقها المتأصلة القائمة بذاته، وتلك الحقائق هي المنشئة لهذه الأشباح الخارجية بالله، فإذا جرينا على ظاهر المستفاد من كلامه من المغايرة، كانت تلك الحقائق المغايرة مباينة للذات، لازمة لها، وبهذا تتحقق المغايرة الموجبة للتركيب في نفس الأمر، وإن كان في اعتقاده أن حصولها له حصول جمعي وحداني، إذ هو كلها فلا ينافي حصولها ولزومها وحدته الحقيقية، كما لا ينافي تعدد أغصان الشجرة، وأوراقها وثمرها، وحدة الشجرة، فإنما في نفس الأمر شجرة واحدة، فلحاظ وحدتها في نفسها، مستهلك لتلك الكثرات، إذ حصول تلك الكثرات للشجرة حصول جمعي عنده. وقد ذكر فيما سبق في قوله : «فلا يمكن تعدد الواجب؛ لأنه لو تعدد لكان المفروض واجباً محدوداً، لوجود ثاني الإثنين، فلم يكن محيطاً بكل وجود، حيث تحقق وجود لم يكن له، ولا حاصلًا منه، فائضاً من لدنه،... إلخ»، وهو صريح أن المغاير في وجوده، إذا كان الحق تعالى محيطاً به، وهو حاصل من الوجود الحق، فائض من لدنه، داخل تحت حقيقة ذاته، إذا حصل مع الحق تعالى، لا ينافي وحدته، إذ حصوله كحصول الأغصان، والورق للشجرة، وهو حصول جمعي؛ لأنه تعالى كل ما سواه من الأشياء، ومادة التأليف لتحقيق الكلية .

[المقصود من وحدة الكل]

والوحدة المشار إليها هي وحدة الكل؛ يعني الوحدة الحقيقية، ثم قال بعد ذلك : «وأن كل كمال وجودي رشح من كماله، وكل خير لمعة من لوازم جماله، فهو أصل الوجود،... إلخ»، وهو يؤيد ما ذكرنا، فإذا كان الوجود في



الكل واحداً، وعلمه راجع إلى وجوده، فقوله في هذه القاعدة لتقرير أنه تعالى كل الأشياء، فكما أن وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشياء، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بعينته شيء من الأشياء، ... إلخ، مثل ما ذكرنا أن علمه عين وجوده الذي هو ذاته، ووجوده كل الموجودات، وعلمه عين وجوده، فهو عين المعلومات على حدّ عينيّة الشجرة لأجزائها، فوجوده وجودها، وعدمها عدمه، إذ ليست عند المصنف آثاراً له، فلا يلزم من عدمها عدمه، بل في الحقيقة يكون كلام المصنف راجعاً إلى أن الأشياء أجزاءه أو جزئياته، بل الأول أوجه بما يلزم من كلامه، وتمثيلهم بالحروف اللفظية من النفس -بفتح الفاء-، وبالحروف النقشية من المداد، وبالأعداد من الواحد، وما أشبه ذلك يشهد بأنّ اللازم من كلامه هو الأول .

[كل ما سوى الله تعالى حادث بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً]

وقوله : «فما عند الله هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة، التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال»؛ صريح في جميع ما أوردنا على كلامه من المغايرة، وأن الذات محلّ لجميع تلك الذوات، وأن الوحدة التي ادّعاها وحدة التّوحد في الأذهان والعقول، ووحدة الكل في الخارج، وإنها كوحدة الشجرة مع ما تألفت منه، ووحدة الخشب بالنسبة إلى الحصص المأخوذة منه، لأن هذا العند الذي ذكره المصنّف، إن أراد به ما هو خارج الذات، كانت تلك الحقائق ممكنة حادثة، بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً، وهذا دين ساداتنا محمد وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، إذ دينهم أن كل ما سوى ذات الحقّ سبحانه حادث، بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، فكان مذكوراً بإيجاده وإمكانه لا قبله .

وإن أراد به ما هو الذات الحقّ تعالى، توجّه ما سبق ونحوه؛ من المطاعن والاعتراضات .

[المفراد من تنزل الأشياء الموجودة في عالم الأكوان]

وقوله : «التي تنزل الأشياء منها، ... إلخ»؛ يعني أن الأشياء الموجودة في

عالم الأكوان، منزلتها من حقائقها التي في ذات الحق تعالى، منزلة الشبح والظل من الشاخص، والشبح هو الظل؛ كما روي عن الصادق عليه السلام .
والمراد منه الصورة؛ لأن الصورة ظل ذي الصورة، والصورة معلقة بالشاخص كالظل .

والمراد من الشبح الصورة المنفصلة بالإشراق عنه، لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به قيام عروض، لأن هذه يطلق عليها صورة الشخص، وهي المتصلة .
وأما المنفصلة فهي التي تقع في المرآة، فإنها قائمة بصورته المتصلة قيام صدور، ونعني بالشبح حيث يطلق في الغالب الصورة المنفصلة في المرآة، ومعنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كما مثلنا .

ولما كانت الأشياء المكوّنة ذوات متحقّقة عند المصنف، والأشباح والأظلة أعراضاً عنده، قال : إنّ الأشياء كالأعراض في التعلق والتقوم، ولذا قال : منزلة الأشباح والأظلال، وذلك إمّا أنّه غفل عن ملاحظة سرّ الخليقة، أو أنّه ما عرف كون المعلول بالنسبة إلى علته الحقيقيّة عرضاً، فإن هذا حكم نفس الأمر، إن المعروض عرض لعلته الحقيقيّة .

[كون المعلول بالنسبة إلى علته الحقيقيّة عرضاً]

والمراد من العلة الحقيقيّة؛ هي التي تحدث مادة معلولها لا من شيء، بخلاف العلة التي لا تصدر عنها إلّا الصورة، فإن تلك ليست حقيقيّة، كالبناء في صنع الجدار .

فعلى قولنا : يتّجه كونها أعراضاً لعللها، وعلى قول المصنف : العلل الأزلية هي الحقائق المتأصّلة .

وأما الحوادث الكونية، التي هي من تلك الحقائق، بمنزلة الأشباح والأظلال، فهل عند المصنّف يجعلها أشعّة انحطّت عن تلك الحقائق؟ أم هي تلك الحقائق أنفسها، نزلت من أوج قدسها إلى حضيض طبائعها بذواتها، بحيث خلت أوجاتها منها، أم هي باقية في مراكزها؟، والتأزل منها أبدالها، أو أمثالها، أم

تَكَيَّفَتْ؟، أوقاتها وأماكنها، بهَيِّئاتٍ كَثِيرَاتٍهَا، فعلى كل فرض يرد عليه الموانع المنافية لقوله، فعلى الأشعة تكون أعراضاً، ولا يلائم قوله : منزلة الأشباح؛ لأن الأشباح أعراض، ولا تكون الأعراض بمنزلة الأعراض، وعلى نزول الحقائق يلزم انقلاب الحقائق؛ لأنَّ تَغْيِيرَ حال القدم يجعله حادثاً، وتكون الذات فاقدة .

والأبدال من أنواع الولادة المنافية للأزل، والأمثال جمع مثلٍ -بِسُكُونِ الثاء- تتعدَّدُ القُدَماءُ، وبالتَّحريك أشباح لا بمنزلة الأشباح، وعلى التَّكْيِيفِ هي آثار الأشباح، وإذا كانت الأشياء تعود في عودها إلى مبادئها، كانت المنحطة عائدة إلى ما منه بدئت، فإن كان عودها عودَ مُحَاوَرَةٍ تَكَثَّرَتْ على نحو التضعيف، فيعظم الخطب .

وإن كان عودَ مَازِجَةٍ انتهى تنعم السعداء، وتآلم الأشقياء، هذا كله إن كانت المنحطة ذوات، وإلا فالصفات مبادئها هيئات الموصوفات، وأفعالها لا ذواتها، ولا يتجاوز شيء من الأشياء مبدؤه، وحينئذٍ يكون العود عودَ مَازِجَةٍ، وتنتهي الأوصاف العملية .

[من عرف سر الخليقة وصل إلى معرفة الحقيقة]

واعلم أنني لوّحت بهذه الكلمات، إلى الدلالة على طريق معرفة سرّ الخليقة في الذوات والصفات، لبني العارف بها حكمة معرفته على نمط كَيْفِيَّةٍ بدء الأشياء، لأنه تعالى خلق الأشياء موصوفات الأشياء، وصفاتها مشروحة العلل، مبيّنة الأسباب، لتعرف العباد كَيْفِيَّةَ الاستدلال، على ما أراد من طرق الهداية والرشاد، كما أشار في الكتاب المجيد، في قوله : ﴿لَيَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ (١) .

فقوله : «لَتُبَيِّنَنَّ لَكُمْ» إشارة إلى أن كل شيء خلقه من صفة أو موصوف، فإنه دليل ومستدلّ عليه، وعلة ومعلول، وغاية ومُغَيّا، وإذا سمعتَ أنّه تعالى أنّه لا يعرف إلّا بما عرّف نفسه، فاعلم أنّ المراد إن أسباب التعريف، وآلة البيان ما خلق من خلقه، وما بيّن من أسبابها ومسبباتها، فمن عرف سرّ الخليقة وصل إلى معرفة الحقيقة، ولذا قال ﷺ : (اللهم أرني الأشياء كما هي) ^(١) .

[معارضة الشارح تدّعي للمصنف تدّعي من أي نوع؟]

فنبّهت بتلك الكلمات التي عارضت بها المصنف، ليس لخصوص الاعتراض، لا والله، ولكن بقصد أن بيان تلك الحقائق، لا تعرف إلّا برّد ما يخالفها من كلام المصنّف وغيره، لأنّي إذا ذكرت كلاماً قال المصنّف أو غيره بخلافه، لا يعرف أنّ كلامي حق، بل ولا يقبل منّي إلّا إذا أبطلت كلاماً من خالفه، وحيث كان إبطال كلام الخصم مع تقدّمه وشهرته، وأنس الأذهان بمذهبه وبعباراته، يحتاج إلى كلام طويل، وتقدم مقدّمات، ونقض كلامهم، بعد إيراد حُجَجِهِمْ، والوقت لا يسع ذلك لوّحتُ بالخلاف، وعدم رضاي بقوله : ليتنبّه من له رويّة، على أنّي وإن أطلت الكلام، لا ينتفع إلّا أولوا البصائر والأفهام، من العلماء الأعلام، المنصفين الطّالبيين بتعلّمهم وجه الملك العلّام؛ لأن الرّد بعد القبول، ولبس ثوب الجهل بعد الشهرة بالعلم، صعب مستصعب، لا يحتمله إلّا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، وشرح صدره للإسلام ^(٢) .

(١) لم نجد رواية بهذه الألفاظ نصّاً، ولكن وجدنا رواية تدل على مضمون هذه الرواية، قال رسول الله ﷺ : (اللهم أرنا الحقائق كما هي) . [عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٣٢، ح ٢٢٨] .

(٢) قال رسول الله ﷺ : (إن حديث آل محمد صعب مستصعب، لا يؤمن به إلّا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان، ..) . [أصول الكافي، ج ١، ص ٤٠١، ح ١، باب : ما جاء أن حديثهم صعب مستصعب . بصائر الدرجات،

والحاصل أن هذه الحقائق، التي هي حقائق الأشياء، هي التي عناها بالكل في قوله : «كل الأشياء»، ولا يمكن أن يتكلم بها أحد، ويحكم بأنه كلها، وأنها عنده، وفي علمه الذي هو ذاته، وأنها في ذاته بنحو أشرف، في قولهم : أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، ولكنه بنحو أشرف، وإن للأشياء وجهين؛ وجهاً إجمالياً؛ وهو علمه بها، وهي حقائق الأشياء، وهي الصور العلمية اللازمة لذاته، المتعلقة بها تعلق النور بالمنير، والظل بالشاخص، وأنها غير مجعولة، وإنما المجعول وجوداتها، بمعنى تعلق الكون بها؛ يعني إظهارها بعد الكمون، كالنار الكامنة في الحجر، تخرج بحك الزناد، وأمثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظاً ومعنى، المتفقة على قدمها، وعدم مجعوليّتها، إلا إذا كان عالماً بها، مدرِكاً لها، وحيث ذكر المصنف وأتباعه هذه الأوصاف، دلّ على أنّهم في زعمهم مدركون لها، مع أنّهم لم يأثمّ وحي بذلك، ولا تجاوزوا مشاهدة الملائكة الملكوت، فيكون وصفهم ناشئاً عن مقايستهم لذلك، بما عرّفوا من أنفسهم، فلذا أخطأوا في أقوالهم واعتقاداتهم، كيف وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام : (نحن الأعراف الذي لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا، ...) ^(١).

والمراد أن الله سبحانه لا يعرف إلا بما وصفوه في خطبهم وأحاديثهم، أو لا يعرف الله إلا باعتقاد أنّهم حُجَّجُه وأبوابه، وأنّهم أولياء أحكام، وحفظة شرائع دينه، أو لا يعرف الله إلا من عرفهم، لأنهم وصفه الذي وصف نفسه به لعباده ليعرفوه، فالأول : للمؤمنين .
والثاني : للعارفين .

→...

ص ٣٧، ح ١، باب : ١١ في أن أئمة آل محمد عليه السلام حديثهم مستصعب . بحار

الأنوار، ج ٢، ص ١٨٩، ح ٢١، باب : ٢٦ .

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٦٧) من هذا الكتاب .

والثالث : للأنبياء والمرسلين .

وقال الصادق عليه السلام في الدعاء عقب الوتيرة بعد العشاء، كما رواه الشيخ في المصباح، قال : (بدت قدرتك يا إلهي، ولم تبد هيئة فشبهوك يا سيدي، واتخذوا بعض آياتك أرباباً يا إلهي، فمن ثم لم يعرفوك)^(١)، وهؤلاء قلوبهم واعتقادهم مخالف لأحاديث أئمة الهدى، ولكلام الله الذي أنزلهُ على نبيه ﷺ، ولما أقرّ رسول الله ﷺ عامّة المسلمين، وأجرى أحكام دينهم عليه، فإنه ﷺ أقرهم على المعارف المعروفة المتداولة، ووعدهم على القيام به دخول الجنّة، إذ ليس شيء مما نقلنا عن أولئك مطابقاً لشعائر المسلمين، فإن قول المصنّف : «فما عند الله هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة، ..»، إلى آخر قاعدته لا يدلّ عليه كتاب ولا سنّة، ولا عقل .

(١) مصباح المتعبد، ص ٩٦، في صلاة الوتيرة والدعاء بعدها .

[القاعدة السادسة من المشرق الأول] [في، أن علمه بالممكنات ليس صوراً مرتسمة في ذاته تعالى]

قال : «قاعدة : علمه تعالى بالممكنات ليس صوراً مرتسمة في ذاته تعالى، كما اشتهر عن معلّم الفلاسفة والمشائين، وتبعهم أبو نصر^(١)، وأبو علي^(٢) وغيرهما، ولا كما ذهب إليه الروافضيون، وتبعهم الشيخ المقتول^(٣)، والعلامة الطوسي^(٤) والمتأخرون، من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجية؛ لأنّ علمه قديم، والممكنات كلّها حوادث، ولا ما ذهب إليه المعتزلة^(٥)؛ لبطلان شيءيّة المعدومات، ولا ما توهمته الأشاعرة^(٦)، من أن العلم قديم، ولم يتعلق

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٢) أبو علي هو : «أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في عام : «٣٧٠هـ—»، وتوفي عام : «٤٢٨هـ»، برع في كثير من العلوم منها؛ الفلسفة والطب والمنطق، له كثير من الكتب؛ منها : الشفاء، والنجاة، والإشارات، وغير ذلك من المؤلفات» .
[راجع : شذرات الذهب، ج٢، ص ٢٢٤ . سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص ٥٣١]

(٣) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) العلامة الطوسي هو : «الخواجة نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، ولد في «١١ جمادى الأولى» سنة «٥٩٧هـ» في طوس، وتوفي يوم عيد الغدير سنة «٦٧٢هـ»، ودفن في جوار الإمامين موسى بن جعفر الكاظم ومحمد بن علي الجواد عليه السلام، له تصانيف كثيرة منها : تجريد الاعتقاد، ونقد المحصل، وقواعد العقائد، وغير ذلك» . [راجع ترجمته : روضات الجنات، ج٦، ص ٢٧٨ . لأولوة البحرين، ص ٢٤٥ . الكنى والألقاب، ج٣، ص ٢٥٠] .

(٥) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٦) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

بممكن إلّا وقت حدوثه، ولا أيضاً كما نسب إلى أفلاطون^(١)، من أن علمه تعالى ذوات قائمة بأنفسها، وصور مفارقة عنه تعالى، وعن الموادّ، ولا إلى الذي نُسِبَ إلى فرفوريوس^(٢)، من اتّحاده تعالى بالمعقولات، على ما فهمه الجمهور من الاتّحاد، ولا الذي تجشّمه واقترحه بعض المتأخرين، ولم يمكنهم تحصيله من العلم الإجمالي، بل على نحو أشرنا إليه، وقررناه على وجه محصّل، مشروح في كتبنا المبسّطة»^(٣).

[تفصيل مذاهب الناس على رأي المصنف تثنّ]

أقول : قال المصنف في كتابه الكبير، المسمى بالأسفار : «فصل في تفصيل مذاهب الناس، في علمه تعالى بالأشياء؛ أحدها : مذهب توابع المشائين^(٤)؛ منهم الشيخان أبو نصر^(٥)، وأبو علي، وهمنيار^(٦)، وأبو العباس اللوكري، وكثير من

(١) أفلاطون هو : «أرسطو قليس بن أرسطون، المعروف بأفلاطون، ومعناه العميم الواسع، أحد حكماء اليونان، ولد في «٤٢٧ ق م»، وتوفي عام «٣٤٧ ق م»، وكان يعلم الحكمة وهو ماش، له عدة كتب منها : طيماوس الروحاني، والعقل، والربوبية». [راجع ترجمته كل من : تاريخ الفلاسفة اليونانية، ص ٢٢٣. من الفلسفة اليونانية، ص ١١٢. محبوب القلوب، ج ١، ص ٢٥٧].

(٢) فرفوريوس هو : «من أعلام الأفلاطونية المحدثّة، وصاحب الكتاب الشهير «المدخل إلى معقولات أرسطو»، عاش في القرن الثالث الميلادي «٢٣٣-٣٠٥»، وقد غادر موطنه إلى روما حيث اتصل بأفلاطون، وتلمذ عليه، وتصوف مثله». [هنا مش الملل والنحل، ج ٢، ص ١٨٤].

(٣) كتاب العرشية، ص ١٧.

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب.

(٥) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب.

(٦) همنيار هو : «همنيار بن مرزبان الأعجمي الأذربيجاني، توفي : «٤٥٨ هـ»، درس

المتأخرين، وهو القول : بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى، وحصولها فيه حصولاً ذهنياً، على الوجه الكلي .

الثاني : القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج، سواء كانت مجردات أو ماديات، مركبات أو بسائط، مناطاً لعالميته تعالى بها، وهو مذهب شيخ أتباع الرواقية شهاب الدين المقتول^(١)، ومن يجذو جذوه؛ كالحقق الطوسي^(٢)، وابن كمونة^(٣)، والعلامة الشيرازي، ومحمد الشهرستاني، صاحب كتاب الشجرة الإلهية.

الثالث : القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له، وهو المنسوب إلى فرغوريوس مقدّم المشائين، أعظم تلامذة المعلم الأول .

الرابع : ما ذهب إليه أفلاطون^(٤) الإلهي، من إثبات الصور المفارقة، والمثل العقلية، وأنها علوم إلهية، بما يعلم الله الموجودات كلها .

الخامس : مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها، وهم المعتزلة^(٥)، فعلم الباري عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل، ويقرب من هذا

→...

عند ابن سينا، وكان من أعيان تلامذته، والحكيم اللوكري، له عدة كتب منها؛ التحصيل، والبهجة والسعادة» . [راجع : روضات الجنات، ج ٢، ص ١٥٣] .

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) ابن كمونة هو : «منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة، قيل : أنه توفي عام : «٦٨٣هـ»، وقيل : «٦٧٦هـ»، له عدة مؤلفات منها : شرح على الإشارات . وشرح على تلويحات السهروردي، وغير ذلك في المنطق والحكمة والكمياء» . [كشف الظنون، ج ١، ص ٩٤-٣٩٣-٤٨٢]

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

ما ذهب إليه الصوفيّة^(١)؛ لأنّهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها، ثبوتاً علمياً لا عينياً، كما قالته : المعتزلة .

السادس : مذهب القائلين بأنّ ذاته علم إجمالي بجميع الممكنات، فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء، وهو قول أكثر المتأخرين، قالوا : للواجب تعالى علمان بالأشياء؛ علم إجمالي بجميع الممكنات مقدّم عليها، وعلم تفصيلي مقارن لها .

السابع : القول بأنّ ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول، وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني، وإجمالي بما سواه، وهكذا إلى أواخر الموجودات .

فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس، وربّما قيل في وجه الضبط : أنّ من أثبت علمه بالموجودات فهو إمّا أن يقول : أنّه منفصل عن ذاته أو لا، والقائل بانفصاله إمّا أن يكون بثبوت المعدومات، سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة^(٢)، أو إلى الذهن كبعض مشائخ الصّوفيّة؛ مثل الشيخ العارف المحقق، محيي الدين ابن عربي^(٣)، والشيخ الكامل، صدر الدين القونوي، كما يستفاد من كتبهما المشهورة أم لا .

وعلى الثاني إمّا أن يقول : بأنّ علمه تعالى بالأشياء صور خارجيّة، قائمة بذواتها، منفصلة عنه تعالى، وعن الأشياء وهي المثل الأفلاطونية، والصور المفارقة، أو يقول : بأنّ علمه بالأشياء الخارجيّة نفس تلك الأشياء، فهي علوم باعتبار، ومعلومات باعتبار آخر؛ لأنّها من حيث حضورها جميعاً عند الباري تعالى، ووجودها له، وارتباطها إليه علوم .

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

ومن حيث وجوداتها في أنفسها، ولما دققنا المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض، بحسب الزمان والمكان معلومات، قالوا : فلا تغيّر في علمه تعالى، بل في معلوماته، وهذا ما اختاره شيخ الإشراق^(١) ومتابعوه .

والقائل بعدم انفصاله؛ إمّا أن يقول : غير ذاته، وهو مذهب الشيخين الفارابي^(٢) وأبي علي^(٣)، أو يقول أنه عين ذاته، فحينئذ إمّا أن يقول : إنّ ذاته تتحد بالصورة العلية؛ كقرفوريوس^(٤) وأتباعه من المشائين، أو يقول : إنّ ذاته بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه، أو بما سوى المعلول الأول، على الوجه الذي أشرنا إليه .

فهذه ثمانية احتمالات، ذهب إلى كل منها ذاهبٌ»^(٥) .

[لا يجوز التكلم إلّا في علمه الحادث]

أقول : ثم أنه أخذ في الكلام على كل واحد منها على جهة البسط، ونحن نقتصر في الكلام عليها على أدنى ما يحصل للفاهم الموفق، بما كتب من القول الحق في العلم، فنقول : قد ذكرنا مراراً أنّ لا تتكلم إلّا في علمه الحادث المخلوق؛ أعني ما خلقه وسمّاه علماً له، بنحو ما قالوا فيه : أئمة الهدى عليهم السلام، وأمّا علمه الذي هو ذاته، فلا يجوز الكلام فيه؛ لأنه هو ذاته تعالى، وإنّما تتكلم فيه بنحو التنزيه، كما نتكلم في ذات الله، إذ لا فرق إلّا في الاسم، بمعنى أن علمه وذاته

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ١٨٠، فصل : ٤، الموقف الثالث:

لفظان مترادفان، لا بمعنى اختلافهما في المفهوم، وإنما اتحدا في المصداق؛ لأن ما اختلفا في المفهوم يمتنع نفي التعدد عنهما في المفهوم، وما امتنع نفي التعدد عنه فهو متعدد، وكل متعدّد فهو مركب، وإن كان في ظرف التحليل؛ أعني الذهن والتعقل، لصدق التركيب والكثرة عليه في حال، وإن كان في حال هو متحد فرضاً، فقد اختلفت حالاته، وما اختلف حاله فهو مركب حادث، وقد تقدّم أنّ مرادنا بكون الصفات عين الذات، أنّها ألفاظ مترادفة، وإنّ ما أريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات الفعلية، التي هي مغايرة للذات، ومتغايرة في المفهومات، لأنها أشياء حادثة، وصف بها نفسه، لتعرفوه بصفات أفعاله كما تعرف زيدا بأنه ضارب، والمصنّف بسط الكلام على هذه المذاهب جرحاً وتعديلاً، فالكلام على كلامه عليها أحقّ بالكلام عليها، لما في كلامه من إيهام الصواب، لاشتهاره بين من كان بعده، حتّى ظنّ كثير منهم أن ليس وراء عبّادان قرية^(١)، ولكن لأجل طوله عدلنا عنه إلى الكلام عليها على جهة الاختصار والاقتصار، إلّا أنّه يلزم منه ما ينبغي بيانه إن شاء الله تعالى .

[رد وبطلان الشارح تثبُّ قول المذهب الأول القائل : بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى]

فنقول : أمّا المذهب الأول : أعني مذهب الشيخين؛ أبي نصر الفارابي^(٢)، وأبي علي بن سينا^(٣)، ومن ذكر معهم سابقاً، وهو القول بارتسام صور الأشياء

(١) عبّادان - على صيغة التثنية - : «بلدٌ على بحر فارس بقرب البصرة شرقاً .

وعن الصنعاني أن عبّادان : جزيرة أحاط بها شعبتا دجلة» . [مجمع البحرين، ج ٣، ص ٩٢] .

وقوله : «ليس وراء عبّادان قرية»؛ مثلٌ يُضرب للشيء الذي ليس بعده غيره .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

في ذاته تعالى، فاصل مأخذه قياس صفات الخالق تعالى على صفات المخلوق، لشبهة أنها آية صفات الحق تعالى، وهو غلط؛ لأنها إنما هي آية لصفات أفعاله لا لصفات ذاته، ولا إشكال في بطلان هذا المذهب؛ لأنه تشبيه بالمخلوق، وللزوم كون ذاته تعالى محلاً لتلك الصور المتغيرة المتباعدة، التي لا تعقل إلّا حادثة .

وهؤلاء جعلوا علمه تعالى فعلياً؛ لتقريرهم أن العلم ينقسم إلى : فعلي وانفعالي، وقالوا : الفعلي ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، والانفعالي ما يكون مُسبباً عن المعلوم في الخارج، فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل الفعلي، لكنه ليس سبباً تاماً لوجود البيت، لأن مادته من الحجارة والطين، ليس فاعلاً لهما، وكذلك سائر ما يتكوّن منه ويتوقّف عليه، بخلاف علم الله بالأشياء، فإن كل شيء منها ولها صادر عن علمه تعالى، لأنه تام الإيجاد والفاعلية، كما أنه تام الوجود والتحصيل، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١) .

فقوله : وكلامه الذي هو تابع لإرادته الذاتية، هو تعقله للأشياء، فكينونية الأشياء في الخارج تابعة لمعقولها، الذي هو عبارة عن قوله : وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التي لا تنفذ، وأمثال هذا من مقاييساتهم بحداركمهم الحادثة، التي لا تعقل إلّا ما هو من نوعها .

[اختلاف الناس في تعريف العلم]

واعلم أن الناس قد اختلفوا في العلم؛ فمنهم قال : هو غير المعلوم مطلقاً، أي: في الغيب والشهادة، واستدلوا على المغايرة بأن العلم قد يكون موجوداً في الذهن، والمعلوم في السوق، فإن علمك بزيد هو ما في خيالك من صورته، وهو في السوق، أو في الصحراء .

ومنهم من قال : عين المعلوم مطلقاً في الغيب والشهادة، أمّا أنّه عينه في الغيب؛ فلأن صورة زيد التي في خيالك هي صورة هيئته حين حضوره، وإذا غابَ عنك، ومضى إلى السوق لم تكن عالماً به، هل هو حيّ أم ميت، متحرك أم ساكن، وإنّما تعلم صورة هيئة الحضور التي هي هو، فهي بعينها هيئة حضوره، ولا شك أنّها معلومة لك، فبأيّ شيء عِلِمَتُها بنفسِها، أم بصورة غيرها، فإن عِلِمَتُها بنفسِها ثبت أن العلم عين المعلوم، وإن عِلِمَتُها بِغَيْرِهَا لَزِمَ الدَّوْرُ أو التَّسْلُسُ .

وأمّا أنّه عينه في الشَّهادة؛ فلأنّ زيداً إذا حضر عندك تكون عالماً به، فما عِلْمُكَ به حين حضوره، لا جائز أن يكون عِلْمُكَ صورته الخيالية؛ لأنه إذا حضر عندك لم تكن عندك صورة غير حضوره، بما هو عليه من صورة، أو لون أو وضع، إذ لو فرض وجود صورته في الخيال انطبقت على الحضورية، حتّى لو كنتَ تَتَخَيَّلُهُ على هيئته، وحضر بهيئته مخالفة لما في خيالك، انمحت ما في خيالك، وتكيّفت بالهيئة الحضورية، فلا تنحفظ إلّا الهيئة الحضورية، ولهذا نقول : إنّما ينتزع الخيال صورة الشيء عند غيبته، فليس عندك علم به غير حضوره بما هو عليه من الحضور عندك، وهذا الحضور ليس شيئاً مغايراً لما هو حاضر به، فلو كان المعلوم بالحضور نفس هيئة جلوسه، أو لون بشرته، أو نوع ملبوسه، أو حال من أحواله، أو تحقّقه ووجوده، كان عِلْمُكَ به ما كان معلوماً لك، ممّا حضر به زيد عندك، من ذاته، أو سائر أحواله، فعِلْمُكَ بهيئة جلوسه، حضور تلك الهيئة الخاص للجزئي، الذي هو نفس هيئة جلوسه، لا الحضور العام الكلّي، فإنّ العلم بالخضرة التي في الثوب، حضور الخضرة الذي هو نفس تلك الخضرة، لا الحضور العام الذي هو ضدّ الغيبة، الصالح للسواد والبياض والصفرة، فإنّه لو كان هذا العام هو العلم كما جهل أحد شيئاً، ولما علم أحد شيئاً؛ لأنّه ليس مطابقاً بالمطابقة التي هي بالميّزات، إذ ما يطابق الخضرة من حيث خضريّتها، غير ما يطابق

البياض من حيث بياضيته، إذ حضور الخضرة حينئذٍ بخضريتها، وحضور البياض ببياضيته، إذ كلّ منهما إنّما هو هو بما هو به متميّز، وذلك حقيقته بنفسه، بخلاف ما لو أريد الحضور العام، فإنّه شيء واحد في الحاضرين .

ومنهم من قال : العلم عين المعلوم في الغيب؛ أي : إذا كان المعلوم هو الصورة، لئلا يلزم الدور أو التسلسل، وغير المعلوم إذا كان غير الصورة، لأنها حينئذٍ تابعة للمعلوم، فيكون العلم بعضه عين المعلوم، وبعضه غيره، وهذا المذهب في جعل بعض العلم غير المعلوم، كالأول في البطلان، لأنّ العلم لا يكون في حال غير مطابق للمعلوم، ولا شك أنّ الصورة الخيالية لا تطابق إلّا حالة الانتزاع، لأنك إذا تصورت حالاً من أحوال زيد كنت عالماً به، وهو حال حضوره، فإذا غاب عنك لا تعلم إلّا الحال التي رأيته عليها، لأنّها هي حالة انتزاع الخيال لها منه، فإذا رأيته قاعداً، ثم غبت عنه، لم تعلم إلّا حال قعوده، ولا تعلم هل قام أم نام، أم مات أم سار، فلا يكون ما عندك علماً به، وإلّا لكان مطابقاً، فإذا تحرك تحركت الصورة التي في خيالك، أو قام قامت، أو نام نامت، وهذا ظاهر .

وأما الصورة العلميّة، فلا شك أنّها معلومة بها، وقد ثبت فيها أن العلم عين المعلوم، وغيرها مثلها، إلّا أنه قد خفي ذلك على كثيرٍ من جهة عدم إدراك الحضور الخاصّ، الذي هو ذات الحاضر، ومن توهم حصول صورة خيالية حال الحضور، ومن عدم تعقل العلم الإشراقي، فإن كون حضور زيد عندك علماً لك به، قد خفي على كثير؛ لعدم فهمهم للعلم الإشراقي النسبي، الذي يوجد بوجود المعلوم، لأنّه نفسه، ويتنفي بانتفائه؛ لأنّه نفس كونه، وعدم معرفته بأنه وجوده للعالم في رتبة مكانه ووقته .

ولا يلزم من قولنا : أنّه يوجد بوجوده، ويتنفي بانتفائه، أنّه يكون في حال غير عالم بها، لما قرّرنا بأنّه تعالى لم يفقد شيئاً من ملكه في ملكه، وهكذا شأنه جلّ شأنه، لم يجد شيئاً من خلقه في ذاته، ولم يفقد شيئاً من خلقه في ملكه .

[قول الشارح تَبَيَّنَ في تعريف العلم]

والحاصل أن الحق في المسألة؛ أن العلم عين المعلوم في الحادث والقلم، فمن لم يفهم ينبغي له ألا ينكر ما لا يدرك، فكم خبايا في زوايا، وحيث كان القلم لا يدرك الحادث منه شيئا، وجب على الحادث أن يقتصر في معرفة القلم على ما تعرّف له به، ووصف به نفسه .

وأما الحادث فقد كانت له مراتب متفاوتة متكررة؛ مثل زيد مثلاً، فإن له ذكراً في عالم الإمكان، وله في عالم الأكوان مقامات، يذكر في كل مقام بنسبة رتبته فيه، فله حصّة نورانية في عالم الأمر المفعولي، ومعنى في العالم العقلي، ورقيقة في العالم الروحاني، وصورة جوهرية في العالم النفسي، وطبيعة في العالم الطبيعي، وذرة في العالم الهولائي، وصورة في العالم المثالي، وجسم في العالم الجسماني، مختلف المراتب، ولأجل ذلك قال تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾^(١)، وقال : ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾^(٢)، فأخير بكثرة الخزائن والموازن للشيء الواحد، وكل واحد من هذه المراتب، فهي علم الله سبحانه بها من زيد، وفي كل رتبة منها وأمثالها يكون العلم عين المعلوم، وقد أشار تعالى لأهل الإشارة إلى ذلك بقوله تعالى : ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾ ❀ قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى^(٣)، ويقول : ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ﴾^(٤)، فعلمه بذاته هو ذاته لفظاً ومعنى، وعلمه بما سواه هو ما سواه، فذواتهم علمه تعالى بذواتهم وصفاتهم علمه تعالى بصفاتهم، وكما لا يوجد ما سواه في ذاته لا يوجد علمه تعالى بهم في ذاته، وإذا نفيت عنه تعالى

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة المؤمنون، الآية : ١٠٢ .

(٣) سورة طه، الآيتان : ٥١ - ٥٢ .

(٤) سورة ق، الآية : ٤ .

الزمان، ونسبته ومدده، ونفيت الاستقبال ظهر لك أنه لم يكن خلواً من ملكه في ملكه، وكانت ذاته خلواً من ملكه في ذاته، وليس خلواً منه في خارج ذاته، أعني الإمكان كل شيء في مكانه، ووقته من الإمكان، فكان في أزلّه عالماً بكل شيء منها، حين كان بما به كان، قبل أن يكون عند نفسه، وعند من سواه، من الحوادث، وتفهم هذا إذا رفعت الانتظار والاستقبال عن مقام أزل الآزال - سبحانه وتعالى - ظهر لك ما أشرنا إليه، من العلم المستفاد بيانه، كما سمعت من مذهب أئمتنا عليهم السلام .

[تخطة الشارح تفتي المذهب الأول القائل : بارتسام صور الأشياء في ذات الله تعالى]

وأما هؤلاء القائلون : بأنه صور الأشياء المرتسمة بذات الحق تعالى، فقد أخطأوا الصواب، وطلبوا الرئي من السراب، إن الصور حوادث، ولا يكون الذات محلاً للحوادث، مع ما ذكرنا مكرراً، أن كل ما يكون ذكراً للحدث فهو حادث، سواء كان صورة أم غيرها، ولذا منعنا أن يكون تعالى ذاكرة لها في الأزل، لأن كل ما له بها نسبة، أو ربط، أو تعلق، أو مطابقة، أو شيء من أنواع الذكر والتعلق، فهو حادث، وإثما هو سبحانه ذاكر في الأزل لها في الحدث، بما هي مذكورة به في تحقق ما، فالصور لا تكون إلّا حادثة، سواء كانت بهندسة وحدود حسية أم معنوية، ولا تكون إلّا متغيرة، ومغايرة للذات، وثبوت التغير في التحقق والخارج، أو في الذهن والتعقل، أو في الفرض، والاعتبار دليل الحدوث، وصدورها عن علمه لا يستلزم كون ما صدرت عنه قديماً، بل يكون حادثاً، يصدر عنه الحادث، فإنك تحدث في نفسك عما تحدث به أمراً، وكذا كونه تعالى تام الإيجاد والفاعلية، لا يستلزم ذلك .

وكون قوله وكلامه هو تعقله للأشياء، موجب للتشبيه والحدوث، لأنه سبحانه لا يهّم ولا يروّي، ولا يفكر ولا يتصور، ولا يتعقل؛ لأن هذه صفات المخلوقين .

[هل صحيح أن تعقله تابع لإرادته الذاتية تعالى؟]

وقوله : «أن تعقله تابع لإرادته الذاتية»؛ باطل؛ لأن التابع في صفة حادثة لشيء شاهد بحدوثه، وحدوث متبوعه، ولا إرادة ذاتية للحق سبحانه، لأن الخلق لم يصلوا إلى الأزل، حتى يخبروا بما شاهدوا، من وجود إرادة أزلية له، ولا أخبرهم بذلك، وليس له نظير ونَدَّ، ليخبروا عنه بما في نظيره ونَدَّ، وإنما يعرف من جهة ما يصف به نفسه، وهو تعالى خاطب العباد على لسان نبيه، وألسنة أوصيائه وخلفائه عليهم السلام، وأتضمنهم على سرِّه، وأمرهم أن يؤدّوا إلى عبادته جميع ما أراد لهم من الهداية، وأخبروا عليهم السلام بأنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليس له إرادة هي ذاته، وليست الإرادة علماً له، وإنما هي فعله لا غير، فمن زعم أن لله إرادة ذاتية هي ذاته وعلمه تعالى، فقد تقوّل على الله سبحانه، ووصفه بما منع من أن يُوصَفَ به .

وقد تقدّم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام، أنه قال : (المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله لم يزل مريداً شيئاً فليس بموحّد) ^(١) .

والقائلون بارتسام الصور، إن قالوا باتّحاد العلم بالمعلوم، لزمهم كون ذاته تعالى محلاً لذوات الأشياء، وهو أفضع من القول بالمغايرة، وإن كان أيضاً باطلاً .

[رد وبطلان الشارح تنقّل قول المذهب الثاني القائل : بوجود صور الأشياء في الخارج]

وأما [المذهب] الثاني : وهو القول : بوجود صور الأشياء في الخارج كما تقدّم، فإن أرادوا بها المثل الأفلاطونية؛ بمعنى أن الصور الخارجية قائمة بذواتها، منفصلة عنه، وعن الأشياء، أي : المعلومات، فهو باطل بإرادة العلم القديم، لأن

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٢٢٦) من هذا الكتاب .

القديم لا يكون خارجاً عن الذات، ولا صوراً متغيرة، ولو أرادوا العلم الحادث كان صحيحاً، ليس فيه إلّا مغايرة العلم للمعلوم .

[رد وبطلان الشارح تَدُّ قول المذهب الثالث القائل : باتحاد الصور المعقولة معه تعالى]

وأما المذهب الثالث : وهو القول : باتّحاده تعالى مع الصور المعقولة له، وهو المنسوب إلى فرفور يوس^(١) وأتباعه، وظاهر كلام المصنف اختياره، حيث قال في الكتاب الكبير : «وأما المنسوب إلى فرفور يوس فقد بالغ الشيخ الرئيس^(٢)، ومن تأخّر عنه إلى يومنا هذا، في الردّ عليه وتزييفه، وتسفيه عقل قائله، كما يظهر لمن تصفّح كتب الشيخ؛ كالشفاء والنجاة والإشارات، وكتب الشيخ الإشرافي^(٣)؛ كالمطارحات، وحكمة الإشراق، والتلويحات، وكذلك كتب غيرهما؛ ككتاب بهمينار^(٤) المسمّى بالتحصيل، وكتب المحقّق الطوسي^(٥)، والإمام الرازي^(٦)، وغير هؤلاء من اللاحقين، وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث العاقل والمعقول، من الفن الكلّي، بما لا مزيد عليه .

ومن أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيته، ودقته ولطافته، فليراجع إلى ما هناك، حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة، ورسوخه في العلم، وصفاء ضميره، بشرط أن يكون ممن له قوّة خوض في العلم، وشدة غور في التّفكر،

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٦) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٠٣) من هذا الكتاب .

﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾^(١)»^(٢) .

وذلك لموافقته له في اتحاد العاقل والمعقول، وقد بينا بطلان القول باتحاد العاقل والمعقول في شرح المشاعر^(٣)، وأنه يلزمه اتحاد العالم بالمعلوم، كما هو مراده بهذه العبارة، فيكون غير الصور المجردة من سائر المعلومات المادية الزمانية، إما أنها غير معلومة، أو أنها في ذاته متحدة بها، وما ذكره المصنف من رد المشائخ على فرفوريوس، وتسفيه رأيه، فهو في محله، ولكن كما قال الشاعر :

وعين الرضا عن كل عيب كليله

وكيف لا يكون ما قالوا في الرد عليه صحيحاً، وهو ثبت صوراً، ولا تكون إلا متميزة متغايرة بأي فرض أعتبر، ويجب أن تتميز من الذات ولو عنده تعالى، بأن يعلم أن في ذاته صوراً غير ذاته هي صور غيره، فإن علم ذلك وجب التغاير والتكثر، واعتبار الاتحاد بحيثية، أو ملاحظة ما ينافي الوحدة الذاتية، والبساطة الحقيّة، وإن لم يعلم أن في ذاته وحقيقته شيئاً مغايراً، كان الحكم بوجود صور، وباتحادها ضلالاً مبيناً، على أن قوله مع المصنف وأتباعهما : بأنا نريد بالاتحاد غير ما يفهمونه عامة الناس، غلط ومغالطة؛ لأنهم يدعون على الناس أنهم ما يفهمون من الاتحاد إلا الامتزاج، وهو غير مراد، بل مرادهم شيء آخر، ما يعرفونه إلا الخواص، وهذا من تعظيم الحقير بإهمامه، وإلا فإنهم يريدون به كاتحاد الشجرة مع أغصانها، فإن الأغصان وإن تمايزت وتشخصت في أنفسها، لكنها غير متميزة لا في أنفسها ولا في الشجرة .

إذا قلت : الشجرة وأردت بها الكل من حيث هي شيء واحد، إذ ليس شيء غير الشجرة، وهذا الاتحاد أسوأ حالاً من الاتحاد بالامتزاج؛ لأن المغايرة

(١) سورة الحديد، الآية : ٢١ .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٨٨، فصل : ٦ .

(٣) شرح المشاعر، ص ٥١٦ .

اضمحلت بالامتزاج، وهي باقية بذلك الاتحاد المدعى، فبالامتزاج أقرب للبساطة مما بالفرض والاعتبار .

فإن قلت : أن في ما هو بالامتزاج مفسد؛ منها أن ما هو غير الذات، يلزم منه انقلاب الحقائق إن كانت الصور حادثة إلى قدم الكل، أو حدوث الكل، وافتقار الغني إلى الأجزاء إن كانت قديمة .
ومنها اختلاف الحالات .

ومنها الامتزاج فإنه من صفات الخلق، بخلاف ما هو بالاعتبار .
قلت : هذا صحيح فيما بالامتزاج، ومن ثم أنكرنا الكل، الامتزاج والاعتبار، أما الامتزاج فلمثل ما قلت .

وأما ما بالاعتبار فأول ما فيه، أنه لا يغير الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الأمر، فإنك إذا اعتبرت أن شيئاً موجود معدوم أو بالعكس، أو أن الفقير غني أو بالعكس، أو أن القدم حادث أو بالعكس، لم يكن ما اعتبرت مما هو خلاف ما هو عليه .

وثانياً : أنك بعد أن عرفت أن الاعتبار لا يغير ما هو الواقع، كنت في كل أحوالك منكراً للتوحيد، ولا نعي بالشرك الذي لا يغفره الله، إلا هذا ونحوه، وليس هذا الشرك اللازم من هذا مما يخفى، حتى يحتمل التسامح فيه، فيكون ما يلزم من الاعتبار أقبح مما يلزم من الامتزاج، وإن كانا من نوع واحد، إلا ما من الامتزاج، قد يخفى في بعض الصور على بعض الناس، فربما لا ينافي مطلق العفو .

[رد وبطلان الشارح ثم قول المذهب الرابع القائل : بكون علمه صوراً منفصلة عن ذاته]

وأما المذهب الرابع؛ وهو ما ذهب إليه أفلاطون^(١)، على ما نقل عنه من

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

كون علمه صُوراً منفصلةً عن ذاته وعن الأشياء، وهي المُثُل -بضم الميم والثاء-؛ أي : مثل الأشياء، فهي قديمة، بما علم الأشياء الحادثة، فلا يكون جاهلاً لقدمها، ومنفصلة عنه، فلا يكون مركباً منها، وعن الأشياء فلا يتصل القدم والحادث .

ونقل كثير من العلماء : أن أفلاطون أجل قدراً من أن يريد هذا المعنى المعروف، وإثماً يريد بالقدم القدم الإمكانية، وكأنه أشار إلى علمه الإمكانية، الذي لا يحيطون بشيءٍ منه إلّا بما شاء، كونه من الممكنات، وأنه جعلها في العنصر الأول، أنّها في الكتاب الأول، الذي هو خزانة الأكوان أو الإمكان، وهي منفصلة عن ذاته؛ لأنها من جملة مخلوقاته، ومنفصلة عن خلقه؛ لأنّه خلقها وجعلها علّة لمن هو دوغها، وعلى هذا التوجيه يكون الكلام صحيحاً .

وإن أُريد به العلم الأزلي، الذي يحكم أهل التوحيد بأنه عينُ ذاتِ الله تعالى، فهو باطل؛ لأنّ الحكم عليه بالانفصال عن الذات، مع قدمه موجب لتعدد القُدَماء، وبالانفصال عن الأشياء تثليث للقِسْمة، بأن يكون شيء ثالث لا خالق ولا مخلوق، وليس على حدّ الركن من الجملة الواحدة، كما قال الصادق عليه السلام، لحران بن أعين في العلم : (هو من كماله كيدك منك)^(١)، لأن اليد غير منفصلة .

[مقصود المصنف تدلُّ من مذهب أفلاطون]

وقوله : «فيما نقل من مذهب أفلاطون، والمُثُل العقلية»، لا يريد العقل الإمكانية على إرادة العلم الأزلي، وإثماً يريد به تعقل الحق تعالى للأشياء الذي هو عبارة عن قوله : «كن»، فإن هذه الكلمة التامة،

(١) الأصول الستة عشر، ص ١٦٤ . وفي التوحيد، ص ١٣٤، ح ٤، باب : ١٠، هذه

العبارة «من كماله»، غير موجودة . وكذلك نور البراهين، ج ١، ح ٤، ص ٣٤٤،

باب : ١٠، مثله .

هي وقوع إرادته على المراد، والإرادة هي ذاته تعالى، هذا قول المصنف، وهو خطأ، بل الحق ألا يقال تعقله تعالى، إذ لا يصح الإخبار بالتعقل عنه .

وإذا قيل : فالإرادة، الحق منه أن معنى التعقل إيجاد معقوليّة الشيء المعقول، وهو عبارة عن قوله : وكلمته التامة، التي هي نفس إرادته، وهي المعبر عنها بـ«كن» .

وقوله : «وإنها علوم إلهية، بما يعلم الله الموجودات كلها»، صالح بظاهره للمصنف، ولنا مع اختلاف الإرادتين .

[رد وبطلان الشارح تدّئ قول المذهب الخامس القائل : بثبوت الأشياء المعدومة في الإمكان]

وأما المذهب الخامس؛ مذهب المعتزلة^(١) : فهو قولهم بثبوت الأشياء المعدومة في الإمكان، لأنهم يفرقون بين الوجود وبين الثبوت، وعندهم أن ثبوتهما في الإمكان أزلي .

وكذا قالت الصوفية^(٢) : بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينيّاً .

[رأي الشارح تدّئ في قول هذا المذهب]

والحق أن القول : في الثبوت والوجوب، والقدم وعدمه، في هذه الأشياء المشار إليها، هو أن الثبوت الذي يريدون به مغايرة الوجود، معنى اصطلاحى، والأنسب فيه أن يقال : كان الله سبحانه ولا شيء، وإنما هو وحده، ثم خلق المشيئة بنفسها؛ يعني بها الفعل، أي : خلق الفعل بنفسه، ثم خلق الإمكان وما فيه من الممكنات، على وجه كليّ، وهي الأشياء الثابتة، أي : الموجوددة بالوجود

(١) تقدم ترجمة هذا الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذا الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

الإمكان، ثم أوجدتها بالوجود الكوني، وهي صور علمية بالأشياء إمكانية في وجودها الإمكان، وصور علمية، أي : ذوات وصفات علمية، بالأشياء كونية في وجودها الكوني، ففي الرتبة الإمكانية خلقها وَلَمْ يَكُنْ كذلك، وهي الخزائن التي لا تنفذ، ثم خلقها في الرتبة الكونية، وهي الخزائن المحتاجة في حصولها وفي بقائها إلى المدد، من الخزائن الإمكانية، فالمعدومة في الإمكان موجودة بالوجود الإمكان، الذي يقع علماً ومعلوماً، بخلاف المعدومة بالعدم الامتناعي، فإنها ليست شيئاً، ولا يقع علماً ولا معلوماً، وليس لها لفظ، وإنما اللفظ المستعمل فيما يتوهم أنه منها، وهو ممكن، إذ لا يكون لفظ إلا بإزاء ممكن، موجود إما في الإمكان، وإما في الأكوان، فلا يكون بإزاء القدم تعالى، وإلا لزم الاقتران، والإزاء اللذان هما من صفات الحوادث، ولا يكون بإزاء الممتنع على ما يريدون، لأنه ليس بشيء، وإنما يعبر به عما يتوهمونه، وإن كان إنما يذهبون إلى الممكن، لأنهم يتصورونه، والممتنع لا يمكن تصوّره، وإنما يتصورون ممكناً يُسمونه ممتنعاً .

ولو أطلقنا على هذه الممكنات الثابتة في الإمكان، الذي هو من جملة ما خلق تعالى القدم، فتريد به القدم الإمكان أو اللغوي، وهو السابق أو الشرعي، وهو ما كان له ستة أشهر فصاعداً .

وأما القدم الذي هو المعنى الاصطلاحي؛ فهو ذات الله تعالى بلا مغايرة في حال، ومن اعتبر المغايرة سواء كانت في نفس الأمر، أم في الخارج، أم في الذهن، أم بالفرض والاعتبار، وإن كان بالمفهوم، فإنه ما عرف القدم المعلوم، وكذا الأزل تعالى، فهذا المعنى، وهذا التأويل، يكون قولهم : صحيحاً وحقاً، وإلا فهو باطل عاطل .

[صحة وبطلان قول الصوفية في ثبوت الأشياء قبل وجودها]
وقول الصوفية^(١) : بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينيّاً، على

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذا الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

ظاهره صحيح في الثبوت قبل التكوين، إلّا أنّه على نحو الإمكان، أمّا على نحو القدم فليس بصحيح، وأمّا كونها علوماً لا أعياناً، فيصحّ على الظاهر .

وأمّا في نفس الأمر، فهي علوم، وهي أعيان، وهي صفات، وهي علل، وهي معلولات، وهي أدلّة، وهي مدلولات، وكذلك سائر الخلق، كلّ شيء في هذه الاعتبارات بحسب رتبته من الوجود الكوني .

[رد وبطلان الشارح في قول المذهب السادس القائل : بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات]

وأمّا المذهب السادس؛ فهو القول : بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات، فإذا علّم ذاته علّم كلّ شيء بعلم واحد، وهذا العلم الإجمالي سابق على الأشياء، لأنّه ذاته، وذاته سابقة على كلّ شيء، وله تعالى علم تفصيلي بالأشياء، مقارنة لها في التّحقّق، وبعض أهل هذا القول جعل ذاته علماً إجمالياً بالأشياء كلّها، وبعضهم جعل ذاته تعالى علماً تفصيلياً بالمعلول الأول، وإجمالياً بما سواه .

وهذا المذهب بجميع شقوقه متهاف مناف لقواعد التوحيد، وضوابط القدم، فإن من جعل ذاته علماً إجمالياً بالأشياء، أو بالمعلول الأول، أو بما سواه، يلزمه أن تكون ذاته غير عالمة بالتفصيليّة، والتجاوزهم إلى الإجمال فراراً من تغير العلم، إذا تعلق بالجزئية الزمانية والتفصيليّة، ثم تغيّرت بعد التعلّق، بخلاف ما إذا كان التعلّق على وجه كلي، ووقعوا في ما يلزمهم من تبعض العلم، وجعله عزيز .

فإن من جعل الذات إجمالياً في كلّ الأشياء، أخرج منه جهة التفصيل .
ومن جعله إجمالياً بالمعلول الأول، أخلى من العلم تفصيله، وإجمال ما سواه .
ومن جعله إجمالياً بما سوى المعلول الأول، أخرج تفصيله، وإجمال الباقي فلا يكون علمه عامّاً لكلّ شيء، مع تكثر ذاته بتكثر متعلقاتها واختلافها .

[مقصود المصنف تَنقُضُ من اللازم والملزوم]

وقوله : «فإذا علم ذاته علم كل شيء»؛ يشير به إلى أن الأشياء لوازم ذاته، ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم، وفيه مع أن اللازمية والملزومية واللزوم صفات الخلق، بأن تكثر جهاته، واختلاف اعتبارياته، فإن العلم باللازم لازم للعلم بالملزوم لا نفسه، والإجمالي المقدم عليها مقدم على التفصيلي، المقارن لها ومغاير له .

[رد وبطلان الشارح تَنقُضُ قول المذهب السابع القائل : بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول]

وأما المذهب السابع؛ وهو القول : بأن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول، وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني، وإجمالي بما سواه، وذات المعلول الثاني علم تفصيلي بالمعلول الثالث، وإجمالي بما سواه مما بعده وهكذا .

ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله، وكون معلولاته علماً ذاتياً له قديماً مع حدوثه، إذ المعلولات حادثة .

وكلام صاحب هذا المذهب في علمه الذي هو ذاته، فمعلولاته ومعلولات معلولاته على اختلافها، واختلاف أطوارها في الإجمال والتفصيل، والتقدم والتأخر، والعلة والمعلولة، هي علمه الذي هو عين ذاته، فأنا :

أي شيء أقول يا ابن وُدِّي ما لهذا القول شرح كذا
عافانا الله من هذه الأمراض المزمنة .

[رأي وقول الشارح تَنقُضُ في هذا المذهب]

والحاصل أن المذاهب ما سمعتَ ذكرها بالإشارة، فالأول : ما اشتهر عن معلّم الفلاسفة، بأنه صور الممكنات كما تقدّم، وحصولها في ذاته حصولاً ذهنياً، جارياً على أصلهم في ثبوت الوجود الذهني، بأن الأشياء توجد في الذهن بذواتها

وحقائقها، معرّة عن العوارض الخارجيّة، لا بأشباحها وأمثالها، كما ذهب إليه بعض مشائخ الصوفيّة؛ كابن عربي^(١) وغيره .

والثاني : ما ذهب إليه الرواقيون، والمحقق الطوسي^(٢)، والشيخ المقتول^(٣)، ومن حذا حذوهم كما تقدم، بأنه صور الأشياء في الخارج، وكلٌّ على أصله في الثبوت، فمنهم من نفى الوجود الذهني، وأنّ ما يُرى في الذهن هو ثابت بحقيقته في الخارج، إلّا أنّها معدومة؛ كالمعتزلة^(٤) .

ومنهم من أثبت الوجود الذهني في الحادث، ونفاه في القلم، وأثبت هذه الصور في خارج الذات صوراً علميّة، هي عين ذوات الممكنات .
فمنهم من جعل ذلك العلم علمه بما القلم .

ومنهم من جعل ذلك العالم علمه الحادث، وهذا مذهب أئمة الهدى عليهم السلام .
وأما ما توهمته الأشاعرة^(٥)، كما ذكره المصنف في المتن، من أنّ العلم قلم، ولم يتعلّق بممكن إلّا وقت حدوثه، فاعلم أنّ ظاهر كلام المصنف، أنّهم يزعمون أنّ العلم الأزلي مع تحقّقه في نفسه بما هو علم، إذا وجد الممكن ارتبط به، أمّا أنّه قلم فظاهر، فإن صفة القلم من حيث هو قلم لا تكون حادثة، وإلّا لكانت حيثية القلم حادثة، فيكون إمّا حدوث القلم، أو حيثية ليست له، وأمّا أنّ العلم لا يتعلّق بالممكن إلّا وقت حدوثه، فهو خلاف ما يعرف من مذهب الأشاعرة؛ لأن المعروف من مذهبهم أنّه تعالى خاطب المعدومين، وكلفهم وأمرهم ونهاهم، ومعلوم من هذا أنّه علمهم حين كلفهم، فكيف لا يتعلّق علمه بهم، إلّا وقت

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

وجودهم، هذا خلاف المعروف من مذهبهم، وعلى هذا لو صحَّ عنهم، فلا عيب فيه؛ لأنَّ العلم القديم لا تصحَّ نسبة التعلق إليه، ولو صحَّ فلا عيب فيه؛ مثل بصرِكَ فإنه موجود وإن لم يوجد مرئي، فإذا وُجد المرئي تعلق بصرِكَ به، وكذلك سمعُكَ هو موجود قبل وجود كلام، فإذا وُجدَ كلام تعلق به وكذلك العلم، ولو تعلق بما لم يوجد له كان جهلاً لا علماً، فلو قيل : بأن علم الله القديم لا يتعلّق بالممكن إلّا بعد عنده لكان حقّاً، وهذا هو مذهب الحقّ .

وقد تقدّم حديث الصادق عليه السلام : (لم يزل الله ﷻ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور)^(١)، وهذا ظاهر لا إشكال إلّا في شيء، وهو نسبة الوقوع والتعلق وما أشبههما إلى القديم، وهو ممتنع؛ لأن ذلك من صفات الممكنات، فلا بدّ لنا من التأويل، وهو أن العلم القديم هو السّابق على المعلوم، وأمّا الوقوع والتعلق والمطابقة وما أشبهها، فالمراد بها العلم الحادث المساوق للمعلوم .

ولما كان في حقيقته أثراً من فعلِ القديم، تُسبب إليه فقيلاً : وقع أي تعلق أثر فعله بالمعلوم، كما مثلنا من تقدّم وجود سمعِكَ على كلام زيد، فلما تكلم وقع سمعِكَ، أي : سماعِكَ وإدراكِكَ لكلامه، وهو أثر سمعِكَ الذي هو أنت في قولي : أنت السميع، وإدراكِكَ للكلام سَمِعَ حادث بحدوث الكلام، وهو معنى فعلي إشراقي، فتعلّق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده، لأن هذا التعلّق إشراقي، فهو من الذاتي، كالنور من المنير، وكالصورة التي إذا وضعت المرآة مقابلة للشخص انطبعت فيها، وقد ذكرنا الصورة مراراً متعددة، وقلنا : بأنّها من المقابل للمرآة إشراق، وظلّ منفصل، فالإشراق المنفصل، القائم بالصورة المتّصلة، وهي

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٩٧) من هذا الكتاب .

التي في المقابل قيام صدور، هو مادة الصورة التي في المرأة، وصورتها هيئة المرأة . ومعنى كونها منفصلة، أنها قائمة بما في الشخص قيام صدور، وليست هي صورة الشخص المرئية فيه، لأن هذه لا تتغير بتغير المرايا، لقيامها بالشاخص قيام عروض، والتي تقع في المرأة تتغير بتغير المرايا، فهي منفصلة منه، كالكلام من المتكلم، وكالنور من المنير، فهي إشراق فعلي من الصورة القائمة بالشاخص، تظهر بظهور المرأة، وتذهب بذهاها، وهي آية العلم بالمعلومات الحادث بحدوثها؛ أعني تعلق الذاتي وإشراقه، فكما أن شرط ظهور إشراق النور من المنير، وجود الكثيف المقابل .

وشرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرأة، كذلك شرط تحقق هذا العلم الإشراقي، الذي هو تعلق العلم الذاتي بالممكنات حين وجودها، وجود الممكن المعلوم؛ أي : حضوره للعالم الحق، والبسيط البحت بما به هو، وما به هو، هو ظهور الحق تعالى به له، وهو كنه المعلوم، وكنه المعلوم هو ظهور الحق بذلك المعلوم لذلك المعلوم؛ مثلاً حقيقة زيد هي ظهور الله تعالى لزيد به، وظهوره سبحانه لزيد به إشراق فعلي لا ذاتي؛ لأنه لو كان إشراقاً ذاتياً لكان زيد قديماً، ولكنه إشراق فعلي، يعني أنه لما أراد أن يتعرف إلى زيد ليعرفه، وصف نفسه سبحانه لزيد، وذلك الوصف هو حقيقة زيد، ونفسه التي من عرفها عرف ربّه، وذلك أنه تعالى نقش زيداً على هيئة معرفته نقشاً فهوئياً، يعني خاطبه به على جهة المكافحة، ولا شك أن إحداث ذاته إشراق فعلي، وتلك الذات المحدثه هي المتجلي بها لها، وهي النور الإشراقي، وكان زيداً قبل هذا الإحداث غائباً لم يكن مذكوراً بالذكر الكوني، ثم حضر بما هو به هو، فنفس حضوره هو ما به هو، وهو المتجلي به، وهو العلم به، وهو إشراق فعلي صدر عن علمه تعالى، الذي هو ذاته صدوراً إشراقياً، فعلياً لا ذاتياً، فافهم فقد رددت وكررت بما خرجت به عن تهذيب العبارة، وعن المقصود لتفهم المقصود .

وأما ما تجشّمه واقتحمه بعض المتأخرين، من أن العلم الإجمالي في الذات، أو

بالنسبة إلى بعض المعلومات أو كُلِّهَا، فقد أشرنا قبل هذا إلى بطلانه^(١) .

[المذهب المنسوب إلى هشام بن الحكم^(٢)]

واعلم أنَّ هنا مذاهب عجيبة كثيرة؛ منها أنه تعالى لا يعلم الأمور المستقبلية، وشبهوه بكونه مدركاً، قالوا : كما أنه لا يدرك المستقبلات فكذلك لا يعلم المستقبلات، وهو قول : لبعض العامة، ونسبه إلى هشام بن الحكم^(٣)، ومن اطلع على كلمات هشام بن الحكم واحتجاجاته، عرف بأن هذه النسبة افتراء وكذب. [المذهب الأول المنسوب إلى معمر بن عباد^(٤)]

ومنها أنه لا يعلم الأمور الحاضرة^(٥)، وشبهوه بكونه قادراً، قالوا : كما أنه

(١) في هامش المخطوطة ص ٦٢ يوجد هذا التعليق : «ووجه بطلان هذا القول : واضح؛ لأنه تعالى خلق بفعله الماضي والحال والاستقبال، فكيف لا يكون عالماً بالمستقبلات، **﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾** .

(٢) هشام بن الحكم هو : «المتكلم الفذ هشام بن الحكم الشيباني، أبو محمد، تلميذ الإمام الصادق عليه السلام، ولد في الكوفة، وسكن بغداد، وأخذ علم الكلام من الإمام الصادق عليه السلام، فنشره ودرّسه لتلاميذه، وباحث وناقش علماء الملل والنحل، والأديان والمذاهب، ونشر التشيع، ونصر المذهب، وألف في الكلام كتباً عديدة؛ منها : كتاب الإمامة، وكتاب القدر وغيرهما، توفي سنة «١٩٩هـ» . [معجم الكلام، ص ٤٢٢، حرف الهاء] .

(٣) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢١٩، القول الثالث .

(٤) معمر بن عباد هو : «مُعَمَّر بن عباد السلمي، وهو من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك» . [الملل والنحل، ص ٢٨] .

(٥) في هامش المخطوطة ص ٦٢ يوجد هذا التعليق : «وأما القول بأن الله تعالى لا يعلم الأمور الحاضرة فهو فحش منه، لأنه يلزم أن يكون جاهلاً، والجهل نقص، والنقص

لا يقدر على الموجود، فكذلك لا يعلم الموجود، ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمر بن عباد، أحد شيوخ الأشاعرة^(١).

[المذهب الثاني المنسوب إلى معمر بن عباد]

ومنها أنه تعالى لا يعلم نفسه خاصة^(٢)؛ لعدم تناهيها، فلا يحاط بكنهها، ويعلم ما عدا ذاته، ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمر بن عباد أيضاً، فقال: أنه يقول: أن العالم غير المعلوم، والشيء لا يكون غير نفسه^(٣).

[المذهب المنسوب إلى جهم بن صفوان^(٤)]

ومنها أنه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالماً بشيء أصلاً، وإنما أحدث لنفسه علماً عَلمَ به الأشياء، ونسب هذا القول بعض العامة إلى جهم بن صفوان^(٥).

→...

على الواحد تعالى قبيح، فكيف لا يقدر على الأشياء وهو على كل شيء قدير».

(١) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢١٩، القول الرابع.

(٢) في هامش المخطوطة ص ٦٢ يوجد هذا التعليق: «والقول بأنه لا يعلم نفسه خاصة باطل أيضاً؛ لأن علمه تعالى عين ذاته، فكيف لا يكون عالماً لنفسه، **«ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا»**».

(٣) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢١٩، القول الرابع.

(٤) جهم بن صفوان هو: «جهم بن صفوان، تلميذ الجعد بن درهم، الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة «١٢٤هـ» على الزندقة والإلحاد، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمد، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية». [الملل والنحل، ص ٣٦].

(٥) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢١٩، القول الخامس.

[المذهب المنسوب إلى الجويني]

ومنها أنه تعالى لا يعلم كل المعلومات على تفصيلها، وإنما يعلم ذلك إجمالاً، وهؤلاء يسمّونهم المسترسلية، لأنهم يقولون : يسترسل علمه على المعلومات إجمالاً لا تفصيلاً، وهو مذهب الجويني^(١)، من متكلمي الأشعرية^(٢).

[المذهب المنسوب إلى أبي البركات البغدادي]

ومنها قول مَنْ قال : أنه يعلم المعلومات المفصلة ما لم يفض القول به إلى محال، وزعموا أن القول : بأنه يعلم كل شيء يفضي إلى المحال، وهو أن يعلم ويعلم أنه يعلم، وهلمّ جرّ إلى ما لا نهاية له، وكذلك المحال لازم إذا قيل : أنه يعلم الفروع، وفروع الفروع، ولوازمها إلى ما لا نهاية له، وقالوا : ومحال اجتماع كل هذه الغير المتناهية في الوجود، وهذا مذهب أبي البركات البغدادي، صاحب المعبر .

[المذهب المنسوب إلى أرسطو وناصر]

ومنها قول من زعم : أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية، وإنما يعلم الكليات التي لا يجوز عليها التغير؛ كالعلم بأن كل إنسان حيوان، ويعلم نفسه أيضاً، وهو مذهب أرسطو^(٣) وناصر، قوله : من الفلاسفة، كابن

(١) الجويني هو : «أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن مروان بن محمد عبد الله بن يوسف، الفقيه الشافعي، ضياء الدين؛ أحد الأئمة الأعلام من بلدة جوين بنيسابور، ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الأشعرية وخصومهم، توفي سنة : «٤٧٨هـ» . [الملل والنحل، ص ٤٢] .

(٢) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢١٩، القول السادس .

(٣) أرسطو هو : «فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية، تأثرت بواذر التفكير العربي بتأليفه التي نقلها إلى العربية» . [المنجد في الأعلام، ص ٣٤] .

سينا^(١)، وغيره^(٢) .

[المذهب المنسوب إلى قدماء الفلاسفة]

ومنها قول من زعم : أن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً، لا كلياً ولا جزئياً، وإنما وُجِدَ العالم عنه لخصوصية ذاته فقط، من غير أن يعلمه، كما أن المغناطيس يجذب الحديد لقوة فيه، من غير أن يعلم بالجذب، وهذا قول قوم من قدماء الفلاسفة^(٣)، وغير ذلك من المذاهب الباطلة .
ويمكن الاستدلال لهذه الأقوال بأدلة بعض من تقدم من المذاهب السابقة، ولا فائدة فيها .

[قول المصنف تثنى في من قال : بأن الصور المادية صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً، ... إلخ]

قال : «ثم ما أشدَّ في السخافة قول من زعم أن هذه الصور المادية مع انغمارها في المواد، وامتزاجها بالأعدام، والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة، والأزمنة والأوضاع، صوراً علمية، حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً .
والبرهان قائم على أن هذا النحو من الوجود المادي وجود ظلمياني، محتجب بنفسه عن نفسه، وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته، وجمعيته عين افتراقه، ووحدته عين قوة كثرته، واتصاله عين قبول إنقسامه»^(٤) .

[رد وإبطال الشارح تثنى قول المصنف تثنى في الرد على القائلين : بأن الصور المادية صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً]

أقول : ما أشدَّ سخافة قول المصنف في الرد على هؤلاء، فإنه بعد اعترافه

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٢) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢١٩، القول الثامن .

(٣) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢١٩، القول التاسع .

(٤) كتاب العرشية، ص ١٨ .

بأنه تعالى بكلّ شيءٍ عليم، وأنّه خالقُ كلِّ شيءٍ، وأنه يعلم مَنْ خلق، فما يقول في هذه الصور المادّية، مع ما هي عليه من انغمارها في الموادّ، وامتزاجها بالأعدام والأغشية، والظلمات اللازمة للأمكنة، والأزمنة والأوضاع، فإن قال : كانت شيئاً فالله سبحانه خلقها، والخالق يعلم خلقه، ولا تكون مادّيتها وكثافتها مانعة من كونها معلومة، كما أنّها لا تمنع من أن تكون محدثة .

وإن كان الفعل مما في الإمكان ما يساوي تجرّده ولطافته، فكما أن فعل الله الذي هو مشيئة الله سبحانه، وإبداعه يتعلّق بالمادّيات بواسطة أسبابها من الغيب والشهادة، على الترتيب الطبيعي، كذلك يتعلّق بها العلم الإمكانى بواسطة تلك الأسباب، هذا على قول غيرنا .

وأما على قولنا : من أنّ العلم عين المعلوم فبالطريق الأولى، وكلّ شيء من تلك الأسباب المتوسطة علم بنفسه، وكلّها إشراقي فعلي، وترتّب وضع الإشراقات فيها، كترتب الأشعة المتعددة المراتب بالنسبة إلى منيرها، فإن الشمس مشرقة على الجدار، وعلى مقابله بواسطة إشراقها على الجدار، وعلى مقابله بواسطة المقابل الأول وهكذا، وكلّها إشراقات للشمس، وإن كان بعضها بواسطة بعض، فكذلك العلوم الإشراقية، فإن العلم بعقل الكلّ مثلاً إشراق بواسطة الحقيقة المحمديّة ﷺ، وهي مع الفعل، وبالنفس الكلية، بواسطة عقل الكل، وبطبيعة الكل، بواسطة نفس الكل، وبجوهر الهباء، بواسطة طبيعة الكل، وهكذا نزولاً مترتباً إلى الثرى، كلّ واحد علم ومعلوم بتوسطه علته في العلميّة والمعلوميّة، وكلّها إشراقي بواسطة إشراقي، فانبساط العلم بها عليها نفس انبساط الإيجاد عندهم، وبانبساط الإيجاد عندنا، والأعدام والأغشية والظلمات، ربما صوّرت وكونت به كالجحردات، حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً ومعلوماً، كلّ في مكان حدوده، وزمان وجوده حاضر عنده تعالى، بما هو به هو، من كونه في تكوينه، فأين سخافة هذا القول .

[البرهان المطروح يقعد ويقوم برهان الحق تعالى]

والبرهان القائم يقعد ويقوم البرهان الحق، وذلك أن البرهان الذي ادّعى قيامه، على أن هذا النحو من الوجود المادّي، يعني الصور المادّية، والأجسام العنصريّة، وجود ظلماني .. إلخ، يقعد قعود انقطاع وتهاافت، ويقوم البرهان الحقّ على خلاف لازم القاعد، بأن العلم إمّا صورة المعلوم، أو ذات المعلوم، فإن فرض أنه صورة المعلوم وصفته، لم يكن في كون صفة الكثيف، وصورته كثيفة، بأس بوجه إذ الحكمة الإلهيّة تقتضي كون الصفة وصف الموصوف، وإتصافه بما هو عليه في نفسه من لطافة أو كثافة، فلو فرض كون صفة الموصوف الكثيف لطيفة، أو الموصوف الطويل عريضة، أو بالعكس فيهما، أو الأبيض سواداً أو بالعكس، لم تكن تلك الصفة صفة، ولا الموصوف موصوفاً بها، ولو كانت صورة العلم بالأبيض سواداً، لم تكن علماً به من هذه الحيثية .

ولو كانت صورة العلم باللطيف كثيفة أو بالعكس، لم تكن علماً به كذلك، بل يجب أن يكون العلم مطابقاً للمعلوم في جميع ما هو عليه، وإلّا لم يكن علماً بذلك المعلوم، وإذا كان الحكم على الصور العلميّة، بأنها خارجة عن الذات، فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة، وبالقصير قصيرة، وباللطيف لطيفة، وبالكثيف كثيفة .

وأما أن المناسب للعلم أن يكون مجرداً أو لطيفاً، فإنه يجري في المناسبة، وفي التعلق وغيرهما مجرى الفعل كما قلنا سابقاً، فكما أن الجسم الكثيف صدر عن فعل الله، الذي ليس في الإمكان ألطف منه، ولا أشدّ تجرّداً، كذلك يتعلّق العلم به الذي هو فرع على الفعل في جميع أحواله، فيكون مثل الفعل في التعلق بالوسائط وعدمها، فكما أن الجسم الذي هو أبعد الماديات قائمة بالفعل قيام صدور، هو وجميع أسبابه كذلك يكون تعلّق العلم به؛ أي : على نحو تعلّق الفعل به، هذا إذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم، أما إذا قلنا : به كما هو الحق، فلا شبهة في صحة كون المادّية منه مطلقاً، وإلّا لم تكن معلومة، إذ العلم به حضوره

بما هو به هو، وإنما هو حضوره بما هو به هو، وما هو به هو ما هو عليه من الكثافة والظلمة وما أشبههما .

[تهافت قول الصنف تذكُّر في قوله : وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه]

وقوله : «وجود ظلماني، محتجب بنفسه عن نفسه»؛ لا ينافي صحة كونه علماً، فإن كونه وجوداً ظلمانياً هو ما هو عليه في ذاته، ولا يعلم الشيء بغيره، لأنَّ غير كونه ظلمانياً غير حقيقته، ولا تعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته، فلو كان محتجباً بنفسه عن نفسه لما علم، إلّا بأنه محتجب بنفسه عن نفسه، ولو علم بغير كونه محتجباً بنفسه عن نفسه، لكان المعلوم غيره، على أنا لو لم نقل أن العلم عين المعلوم بل هو صورته، لكانت صورة المادّي المظلم المحتجب بنفسه عن نفسه، أي: الصورة البسيطة المجردة، هي صورته التي هو عليها من غير زيادة ولا نقص، إذ لو كان فيها زيادة لما كانت صورته البسيطة المجردة عن الغير، بل هي صورته التي هو عليها وزيادة، فصورة الشيء البسيطة صورته لا غير .

[ما هو الحضور الذي يقصده المصنف تذكُّر؟]

وقوله : «وهو بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته»؛ غلط، بل هو بهذا النحو من التركيب، والظلمة والكثافة، هو لا غيره، فحضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته، فأنا أسألك عما تعقل من فهمك ووجدانك، إذا حضر عندك الحجر، حضوره لك الذي به علمته، هو حضوره لذاته أم لا؟، بمعنى أنه حين حضر لك بذاته لم تحضر ذاته، لأنه لو كان كذلك لما حضر لك شيء، إذا لم يحضر بذاته فحضوره لذاته، أي : حضوره الذاتي عين حضور ذاته لذاته، لا عين غيبة ذاته عن ذاته، إذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء .

والمصنف أراد عدم شعور ذاته بذاته، وهذا لو سلمناه لما كان شرطاً لعلم العالم به، إذ شرط علم العالم أن يكون العالم مشعراً بالمعلوم، حاضراً عنده بما هو به هو، لا أن المعلوم يكون مشعراً بنفسه عند نفسه، أو بكونه معلوماً عند العالم،

وأين هذا من ذاك، بل المعنى الحق أن الشيء لا يكون حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته، بل حضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته، وإلا لم يحضر شيء أصلاً، والعلم حضور المعلوم للعالم لا للمعلوم، مع أن حضور المعلوم بما هو به، هو للعالم، هو عين المعلوم، فإذا كان حضوره عينه لم يكن حضوره غيبة عين ذاته عن ذاته، بل هو حضور عين ذاته لذاته، كما ذكرنا مكرراً .

[كيف يكون اجتماع الممكن عين افتراقه]

وقوله : «جمعيته عين افتراقه»، ليس كذلك؛ لأن الممكن لا يكون اجتماعه عين افتراقه إلا باعتبارين، وكذا وحدته عين قوة كثرته، واتصاله عين قبول إنقسامه، إذ جميع الممكنات مشتركة في هذه، أي : في أن اجتماعها لا يكون عين افتراقها إلا بلحاظين، فإن زيدا المركب من وجود وماهية، كان اجتماعه من جهة وحدة زيد، وافتراقه من تغاير الوجود للماهية، وكذا الباقي على أنا نقول : هذه الأشياء المظلمة، الغاسقة المادية، كيف لا تصلح أن تكون علماً حادثاً إشراقياً، بأن يكون العلم الحادث البسيط، المجرد عن المواد كلها وذاتها، أو كل صفاتها، ويصلح أن يكون الحق عَلَيْهِ السَّلَام كلها، لأنها من الأشياء، وبسيط الحقيقة كل الأشياء، وعينها إن هذا إلا اختلاق .

[قول المصنف رحمه الله : إذا كان الوجود بالذات للباري حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية، فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية،... إلخ]

قال : «وقل لي أيها الرجل العلمي، إذا كان بما هو الوجود بالذات للباري، حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية، التي لا ينالها الحس فضلاً عن الخيال، أو التعقل، فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية، وقابلاً للقسمة المقدارية، والإشارة الوضعية، والوجود العقلي، نحو من الوجود،

مخالف ومباين للوجود الوضعي، فمحال أن يكون التعقل تجسّماً، والمجسّم معقولاً»^(١).

[هل يمكن أن نقول : ملائمة الماديات للمجردات ومجانستها لها؟]

أقول : يريد أن علم الله سبحانه بها حضورها عنده بما هي وجود بالذات، فلو قلنا : بأن صورتها المادية، المغمورة في المادة، التي لها وضع من ترتيب أجزائها، بعضها على بعض، أو ترتيب أجزائها على أجزاء خارجة عنها، التي يتعالى الحسُّ مع انحطاطه عن مقام التجرد، عن ملائمتها فضلاً عن الخيال، أو تلائمها المتعلّقات التي لا تلائم إلّا المجردات عن الموادّ كالمعاني، بل لا تكاد تدرك الصور المجردة عن الموادّ، إلّا بتوسط النفوس، لكنّا قائلين : بملائمة الماديات للمجردات، ومجانستها لها، لأن هذا شيء لا يكون، وكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوّة، صورة مادية، ويكون قابلاً للقسمة المقدارية، مع تجرّده المنافي للقسمة والمقدار، وقابلاً للإشارة الوضعية كذلك، لكونها من لوازم الحيز المنافي للتجرد .

وأقول : وفي هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع الوسائط، كلّ شيء بحسبه، فإن حضور كلّ شيء عين ما هو عليه بما به هو هو، وما به الشيء هو وجوده بما تعيّن به، وتحقّق في مكانه وزمانه من مراتب الوجود، وهذا هو ما هو عليه، كلّ شيء من الأشياء، وكلّ شيء من الأشياء لا يكون معلوماً إلّا بما هو عليه، ولا يعلمه العالم إلّا بما هو عليه، وتحقّقات هذه الأشياء وتميّزاتها بما به متعيّنة، هي التي علمها الله تعالى بها، وهي صور علمه بها، ومجموعها كتابه المحفوظ، فعلى ما اخترناه تكون كلّ صورة علمه تعالى بها، وكلّ جسم علمه تعالى به، فإذا تعلّقت صورة زيد فإنّ المدرك لها من مشاعرك العقل، لكنّه بنفسه لا يدرك إلّا معنى زيد المجرد عن الصورة، ويدرك الصورة بواسطة النفس، ويدرك

جسم زيد بواسطة النفس، والنفس بواسطة البصر، فالعقل يدرك الجسم بواسطة النفس، فعلى رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاضر في الخارج، وبالصورة نفسها الحاضرة في خيالك، ومعنى زيد نفس معنى زيد في العقل .

وعلى القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك له، وبصورته عقلك بواسطة النفس، وبجسمه عقلك بواسطة النفس والبصر، فعلمه تعالى بهذه الأجسام المادية عندنا نفسها، وعينها الحاضرة عنده تعالى فيما أقامها به، من المكان والزمان .

وعند أولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى، بوسائط إيجادها من فعله، فكما أن فعله الذي هو أشرف الممكنات، وأشرف من علمه بها، لأنه أحدثه تعالى بفعله، إنما تعلق بها بتوسط عللها، كذلك علمه بها يتعلق بها، بوسائط علل إيجادها، فلا محذور في أن يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة، صورة مادية، - إلى آخر ما قال - إذ معقوليتها حضرت لعاقبتها في رتبة كونها بوسائط إيجادها وانوجادها، إذ حضورها بما أحدثه به عليه، فافهم .

والمصنف لو أنه التفّت إلى وسائط تكوينها وتكوّنهما، لما أنكر ما قلنا .

[رد وإبطال قول المصنف تثنى : بأن الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي]

وقوله : «والوجود العقلي نحو من الوجود، مخالف ومباين للوجود الوضعي»؛ فيه أنه ليس مخالفاً، إذ لو كان مخالفاً لما صدر عنه ما هو مخالف له، وإنما هو ألطف منه، والارتباط بين المجردات والماديات إن لم يتحقق بالوسائط، لم توجد الماديات أصلاً، وإن تحقق بالوسائط ثبت المطلوب .

[رد الشارح تثنى قول المصنف تثنى في التعقل ومراده منه تثنى]

فقوله : «فمحال أن يكون التعقل تجسماً، والجسم معقولاً»، ليس بشيء؛ لأنه إذا لم يكن التعقل تجسماً، والجسم معقولاً بالوسائط كما قلنا، لم تكن معلومة ولا محدثة .

أمّا أنّها لا تكون معلومة؛ فلأن العلم لا يكون إلّا بالوجود العقلي، والوجود العقلي مخالف للأشياء المادّية، مبين لها، فلا تكون معلومة به، فبقى في وجودها مجهولة لا يحاط بها علماً .

وأمّا أنّها لا تكون محدثة؛ فلأن الإحداث لا يكون إلّا بالفعل البسيط، المجرد عن جميع الموادّ والمادّيات، لأنهما المواد والماديات إذا فرض وجودها، إنّما توجد بالفعل، وإذا كان المجرد مخالفاً للمادي، مبيناً له ولو بالوسائط الملائمة للطرفين، لم يتعلق بالمواد والمادّيات، وبقيت في إمكانها غير محدثة «هف» .

[قول المصنف تثنّى بأن لا تصغ إلى قول من يقول : أن هذه المكونات الجسمية معقولات ثابتة غير متغيرة،... إلخ]

قال : «ولا تصغ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمية، وإن كانت في حدود أنفسها جسمية متغيرة، لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول، وعالم ملكوته، معقولات ثابتة غير متغيرة، وذلك لأن نحو وجود الشيء لا يتبدّل بعروض الإضافة، وكون الشيء مادّياً عبارة عن خصوصيات وجوده، ومادة الشيء، وتجردّه عنها ليسا صفتين خارجيتين عن ذات الشيء، كما أن جوهرية الشيء الجوهر، ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضية العرض ووجوده، فكما أن وجوداً واحداً لا يكون جوهرًا وعرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرداً ومادّياً باعتبارين، نعم لو قيل : هذه الصورة المادّية حاضرة عنده تعالى، بصورها المفارقة بالذات وتبعيّتها، هي أيضاً معلومة بالعرض لكان وجهاً، وقد مرّ أن ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظل إلى الأصل»^(١) .

[تمهيد من الشارح تثنّى على قول المصنف تثنّى]

أقول : يريد أنك لا تلتفت إلى قول من قال : أن هذه الأشياء المادّية

الجسمانية، وإن كانت في نفسها متغيرة متبدلة، لا تصلح أن تكون من حيث كونها متغيرة معقولة، لأن تعقله تعالى ليس متغيراً، إلا أنها بالنسبة إلى المبدأ الأول سبحانه، وإلى ملكوته، أي : عالم إدراكاته للأشياء، تكون هذه الجسمانية وأمثالها معقولات ثابتة غير متغيرة، لكونها حاضرة عنده بما هي به هي .

إجمیع المادیات والجسمانیات معلومة له تعالى بما هي حاضرة في أماكن حدودها]

وأقول لك : يا طالب الهداية، لا تصنع إلى فني المصنف عن الالتفات إلى قول هذا القائل، فإن قول : هذا القائل متجه، لأن العالم تعالى نسبه إلى جميع الأشياء على السواء، فلا يكون العقول المجردة، والأرواح القادسة عنده حاضرة قبل حضور الماديات عنده، وإلا لكان في حال غير حال ذاته المقدسة، فاقد الشيء من علمه، ومنتظر الشيء من ملكه، ومحتاجاً في حصول بعض ملكه، وبعض علمه إلى المفارقات، تعالى الله عن الحاجة والفقدان والانتظار لما يأتي، وعن أن يكون فيما له إمكان، أو استكمال، وتعالى عن هذه العبارات التي يقولها المصنف؛ مثل كونه تعالى عاقلاً ومتعقلاً لشيء، إلا أن يكون ذلك من باب الحكاية، كما أنا نحكي عباراته، ونوردها على لفظه لا على معناه .

فقول القائل : أنها عنده ثابتة غير متغيرة صحيح؛ لأنه تعالى هو المغير لها، والمبدل لأوضاعها، فلا يخرج بما يفعل بها عما هي عليه عنده، ولا شيء من ذلك خارج عما وضعه فيه من ملكه، ولم يتحدد فيها ما ليس عنده .

فالحق في هذا الكلام أن هذه الماديات الجسمانيات معلومة له تعالى، بما هي حاضرة لديه في أماكن حدودها، وأوقات وجودها، بما هي عليه في ذواتها، في حالتها حالة تبدلها وتغيرها، وحالة إنحفاظها بما هي به، هي في كتابه الحفيظ .

وهذا الحضور الذي لديه هو هي بكنه ظاهرها وباطنها، وتبدلها وإنحفاظها، لم يكن منها غير ما حضر، ولم يحضر منها غير ما لم يكن، فهي معلومة لديه مع معلومية مبادئها، وملكوتها جميعاً بالذات، وإنما تتوقف على أصولها ومبادئها

بالنسبة إلى أنفسها، لا إلى علمه بما الذي هو نفس حضورها، نعم تتوقف بالنسبة إليها في أنفسها، وإلى العالم بما من عللها ومبادئها كما مثلنا قبل هذا، لأنّ كلامنا هنالك في العلم الحادث، وفي محلّه الذي هو الفعل وما دُونه، فهذه المادّيات معقولة بما هي به هي، وحاضرة كذلك، ومعقوليّتها بما هي عليه في حالتي تبدّلها وثباتها، ومع هذا فليست بتبعيّة أصولها، وعالم ملكوتها، لما قلنا : من أنّ مبادئها وأصولها لم تحضر لديه سبحانه، قبل حضور هذه المادّيات والفروع .

[هل وجود الشيء في نفسه يتبدل بعروض الإضافة؟]

وقوله : «وذلك لأن نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدّل بعروض الإضافة»؛ فأقول : إن كانت الإضافة إليه فلا تتبدّل، وإن كانت الإضافة إضافته إلى غيره فلا ريب في أنه يتبدّل .

[ما هو مراد المصنف **تخلّ** من أن مادية الشيء هي خصوص وجوده]

وقوله : «وكون الشيء مادّيّاً، عبارة عن خصوصيات وجوده»؛ يعني أن مادّيّته هي خصوص وجوده، أي : تحقّقه وتحصّله، لأنّها جزء هويّته، بأن تريد بهذا الوجود المادّة بالمعنى الأول من الوجود كما تقدم، وهو أن الوجود هو المادّة، والماهيّة هي الصورة، وكونه مادّيّاً عبارة عن الماهية بالمعنى الثاني كما تقدم، وهو أن الوجود هو أنه صنع الله، ونور الله، وأثر فعله .

والماهية هي أنه هو، وكونه مادّيّاً هويّته بحسب نفسه وإيّته، ولكن المصنف ما يفهم من الوجود إلّا ما يُريده، من كونه من سنخ الحقّ، ويُريد من كونه مادّيّاً هو ما تركّب من العناصر، إذ المجرّدات عنده لا مادّة لها أصلاً، حتى أنّه صرّح في كثير من كتبه، بأن العقل بسيط الحقيقة؛ بمعنى أنه لا مادّة له .

[قول الحكماء المتقدمين في : عالم العقول وعالم النفوس

وغيرهما]

ووجه غلطهم أن الحكماء المتقدمين، قالوا : أن عالم العقول، وعالم النفوس،

وعالم الطبائع، والملائكة العقليين، والنفسيّون والطبيعيّون، مجرّدة عن المادة والمدة، ويريدون أنّها مجرّدة عن المادة العنصريّة، والمدة الزمانيّة، وأتى مَنْ بعدهم، ولم يفهموا مرادهم، وحكموا بأن تلك مجرّدة عن مطلق المادّة والوقت، حتّى أنّ بعضهم كصاحب البحار الآخوند الملا محمد باقر المجلسي رحمته الله (١)، ذكر في أول كتابه البحار، تفرّيعاً على هذا الفهم؛ إنّ مَنْ قال : بأنّ شيئاً سوى الله سبحانه مجرد فهو كافر، لعدم ورود ذلك في الأخبار، لأنه قال : على ما فهم من كلام المتأخّرين، الذين غلطوا على مراد المتقدّمين، وفهموا أن معنى كونه مجرداً أنّه لا مادة له أصلاً ولا وقت، وهذا لا يصحّ إلّا في الحقّ المتعال - سبحانه وتعالى - وحكم الآخوند على كلام المتأخّرين .

[مراد الشارح تتكّل في المجرد الحادث]

ونحن نريد بالمجرّد الحادث، ما كان مجرداً عن العناصر والزمان، وله مادّة نورانيّة جوهريّة، ومدة دهرية كالعقول، وما دوّنها من المجردات، على أن تعليل صاحب البحار غفلة؛ لأنه علّل ذلك التكفير بعدم ورود المجرّد بغير الله سبحانه في الأخبار، وقد روى هو في كتاب الغرر والدّرر للكرّاجكي، قول أمير المؤمنين عليه السلام، وقد سئل عن العالم العلويّ قال عليه السلام : (صور عارية عن المادّة، عالية عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقّت، وطالعتها فتلاّأت، وألقى في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله ...) (٢) .

(١) المجلسي هو : «المولى محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود علي الأصفهاني، المشهور بالمجلسي، ولد في عام : «١٠٧٣هـ»، وتوفي عام : «١١١١هـ»، له عدة مؤلفات منها : بحار الأنوار . وعين الحياة . وشرح دعاء الجوشن الكبير، وغير ذلك» . [راجع ترجمته في : روضات الجنات، ج ٢، ٧٦ . رياض العلماء، ج ٥، ص ٣٩] .

(٢) مناقب آل أبي طالب، ج ٢، ص ٤٩، فصل : في المسابقة في العلم . الصراط المستقيم، ج ٢، ص ٢٢٢ . بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ١٦٥، ح ٥٤، باب : ٩٣ .

ولا نعي بالمجرد إلّا كون الشيء عالياً عن المادّة، عارياً عن القوّة والاستعداد، وفي بعض الحديث عارية عن المادّة، عالية عن القوّة والاستعداد .

[مراد المصنف تثنؤ في المجرد يوافق مراد المتأخرين]

والحاصل الظاهر أن المصنف على رأي المتأخرين، من أن المجرد هو العاري عن مطلق المادّة، ومطلق الوقت بدليل حكمه، بكون العقل الكلّي كل الأشياء؛ لأنه بسيط الحقيقة، كما صرّح به في أول المشاعر^(١) .

[كون الشيء ومادته وتجرده ليس صفة خارجة عن ذات الشيء على رأي المصنف تثنؤ]

وقوله : «ومادة الشيء وتجرّده ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء»؛ يعني به أن كون الشيء مادّياً، أي : مركّباً من العناصر، ومجرّداً أي : عارياً عن المادّة، أو العناصر ليسا عارضين للشيء بل ذاتيّان له .

ويجب عند اعتبار كونه صورة علميّة أو معلوماً بالذات، أن يكون مجرداً عن العناصر، ليتمكن أن يُلائم ذات الحق سبحانه أو ملكوته، كما أشار إليه سابقاً .

وكونه مادّياً مخالفاً ومنافياً لما يعتبر في كونه علماً أو معلوماً بالذات، والشيء لا يكون مجرداً ومادّياً، وإن كان باعتبارين لأنهما صفتان ذاتيتان، هذا مراد المصنّف، وهو غير صحيح من وجوه :

منها أنه لا يشترط في المعلوم بالذات التجرد، وإلّا لما صحّ أن يكون المادّي لذاته معلوماً .

ومنها أنه قد ثبت بالبرهان القطعي، أن العلم عين المعلوم، فلا يشترط في كون الشيء علماً به كونه مجرداً، وإلّا لما كان في المركبات والمادّيات علماً بها بالذات، مع قيام الدليل عقلاً ونقلًا على ذلك .

(١) كتاب المشاعر، ص ١٠٠، المشعر السادس .

ومنها أنه إنما ذهب إلى هذا لتكون الصور المجردة علماً له، وعلمه عين ذاته، ولا تكون العينية إلّا بالاتّحاد، والعاقل عنده يتّحد بالمعقول، إذا كان صورة مجردة، لا إن كان مادّية كما ذكره في سائر كتبه .
وقد ذكرنا في شرح المشاعر بطلان اتّحاد العاقل بالمعقول، وإلّا لاتّحد العاقل بضدّه، ولكانت المادّية غير معقولة^(١) .

ومنها أنه لا مانع من كون الشيء بسيطاً ومركّباً باعتبارين، كما قالوا : في عبدالله فإنّه باعتبار علميّته بسيط، وباعتبار جزئيّه مركّب، ولهذا كانت صورة إعرابه بصورة إعراب المركّب، وكالأجرام السّمائيّة، وبسائط العناصر؛ كالماء والهواء، والنار والتراب، فإنّها بسيطة باعتبار، ومركّبة باعتبار، وكالجرّد الإضافي، ومثل ذلك قوله : « كما أن جوهرية الشيء الجوهر، ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضيّة العرض ووجوده، فكما أن وجوداً واحداً لا يكون جوهرًا وعرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرداً ومادّيّاً باعتبارين » .
[كون الشيء جوهرًا وعرضاً بأي اعتبار]

أقول : إن الشيء قد يكون جوهرًا وعرضاً باعتبارين، فإنّه يجوز، فإنّهم يذهبون إلى هذا فيما يرون أنّهم مختصّون به، فإن الشيء المتحرّك عرض لعلّته، وهو جوهر للحركة، وهي عرض له، بل كل شيء جوهر لحركاته وآثاره، وهو عرض لعلّته، وهذا مما لا إشكال فيه، بل الأخبار مصرّحة بأن الشيعة إنّما سمّوا شيعة لأنهم من شعاع الأئمة عليهم السلام^(٢)، فذوات الشيعة شعاع ذواتهم، ووجوداتهم

(١) شرح المشاعر، ص ٥١٦ .

(٢) عن الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال : (إن الله سبحانه تفرد في وحدانيته، ثم تكلم بكلمة فصارت نوراً، ثم خلق من ذلك النور محمداً وعلياً وعترته عليهم السلام، ثم تكلم بكلمة فصارت روحاً، وأسكنها في ذلك النور، وأسكنه في أبداننا، فنحن روح الله وكلمته، احتجب بنا عن خلقه، فما زلنا في ظل عرشه خضراء مسبحين

شعاع وجوداتهم، وماهياتهم شعاع ذوات ماهياتهم إلى الآن، يعني أنهم الآن مع كونهم رجالاً شعاع الأئمة عليهم السلام، فمن لم يدرك أن ذوات الشيعة وما هم عليه الآن في كون الدنيا أعراض لأئمتهم عليهم السلام حقيقة، فإنه ما ذاق طعم العلم، ولا شرب من الكوثر قطرة، فإذا كانوا أعراضاً باعتبار كونهم، وتكونهم في ذواتهم وأحوالهم لأئمتهم عليهم السلام، مع أنهم رجال، وذوات باعتبار النظر إلى هوياتهم، وما هم عليه، فقد كان الشيء جوهرًا باعتبار، وعرضًا باعتبار، ولقد قال الشاعر في مدح أمير المؤمنين عليه السلام، ونعم ما قال :

يَا جَوْهَرًا قَامَ الْوُجُودُ بِهِ النَّاسُ بِعَدِكَ كُلُّهُمْ عَرْضُ

والدليل على هذا لمن يفهم قوله تعالى : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾^(١)، وقال الصادق عليه السلام في الدعاء : (كُلُّ شَيْءٍ سِوَاكَ قَامَ بِأَمْرِكَ)^(٢)، وليس معنى قيام الأشياء التي هي بالنظر إلى ذواتها جواهر بأمر الله، إلّا قيام الأغراض بالجوهر، فقيامها بأمر الله الذي هو فعله قيام صدور، وقيامها بأمر الله الذي هو أثر فعله، أي : مفعوله الأول؛ أعني الحقيقة الحمديّة صلوات الله عليه قيام تحقق؛ أعني قياماً ركنياً .

[مراد المصنف تذكّر بال مجرد بأي اعتبار]

وقوله : «لا يكون مجرداً ومادياً باعتبارين»؛ إن أريد بالمجرد ما فهموه من أنه عدم المادّة، فشيء ممتنع في غير الواجب عليه السلام، إذ الممكن لا بد له من المادّة

→...

نسبته ونقدسه، حيث لا شمس ولا قمر، ولا عين تطرف، ثم خلق شيعة، وإنما

سموا شيعة لأنهم خلقوا من شعاع نورنا . [بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٢٣، ح ٣٩] .

(١) سورة الروم، الآية : ٢٥ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٦) من هذا الكتاب .

والصورة، وهو قول الحكماء : كل ممكن زوج تركيبى .
 وإن أُريد به أنه مجرد عن المادة العنصرية، والمدة الزمانية، كالعقول والنفوس،
 والطبائع وجوهر الهباء، فالتجرد بهذا المعنى متحقق في الممكن، إلا أنه ليس شرطاً
 في المعلوماتية، وليس ممتنعاً أن يسمى الشيء المجرد بهذا المعنى مادياً بهذا المعنى
 باعتبارين، وإن كان لا فائدة كلية في صحة التسمية وعدمها، بل لو نقول : لا
 يكون الشيء مجرداً ومادياً باعتبارين، وإذا لم يكن كذلك فما المحذور اللازم منه
 فإن كان لا يكون المعلوم بالذات إلا مجرداً، كان المادي غير معلوم بذاته، لزم أن
 يتعلّق العلم القلبي بالمجرد قبل المادي، فيكون في حال غير عالم بشيء، ثم يعلم به .
 فعلى قولنا : أن العلم المذكور حادث إشراقي، يحدث بحدوث المعلوم، يكون
 الفرض صحيحاً .

وعلى قولهم : أن العلم المذكور هنا هو القلبي، الذي هو الذات البحت،
 يلزم حدوثه لاختلاف نسبته في التقدم والتأخر، وهو صفة الحادث .
[اختلاف حالات القديم موجب للحدوث]

وقوله : «نعم لو قيل : هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى، بصورها
 المفارقة، - إلى قوله - لكان موجّهاً»؛ فيه ما تقدّم، من أنه غير موجّه، وإلا لزم ما
 قلنا : من تقدّم حالة للقلبي على حالة أخرى له، وذلك موجب للحدوث، أو أن
 المراد بالعلم هنا العلم الحادث .

[معنى العند الذي عند الله تعالى على رأي المصنف تكميل]

وقوله : «وقد مرّ أن ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الأشياء، ... إلخ»؛
 فيه ما تقدّم ممّا أشرنا إليه، من أن هذا العند إن كان في الذات، لزم كون أصول
 الأشياء مع تغيرها وتباينها، وتكثرها في ذاته، فيلزم كونه محلاً لغيره، أو مركباً
 منها، ولزم من كونه عالماً بها ما يتفرع منها افتقاره إلى غيره .

وإن كان هذا العند خارج الذات، فإن فرض أنه تعالى في قربه إليها، وإلى
 فروعها على السواء، بطل كلام المصنف كله في جميع شقوقه .

وإن كان هو أقرب إلى الأصول منه تعالى إلى فروعها، لزم كونه حادثاً تعالى عن ذلك، لاختلاف نسبة ذاته إلى الأشياء، فإذا كانت نسبة ذاته تعالى إلى القريب والبعيد على السواء، كان عالماً بها أصولها وفروعها، مجرداً ومادياً على السواء، وأما تفاوت قربها وبعدها إليه بالنسبة إلى قوّة القبول وضعفه، فليس موجباً لاختلاف علمه تعالى بها، ومعلوميتها له، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة .

[القاعدة السابعة من المشرق الأول] [في صفة الكلام بالنسبة إلى الله تعالى]

قال : «قاعدة في كلامه سبحانه : الكلام ليس كما قالت الأشاعرة^(١) : صفة نفسية، ومعاني قائمة بذاته تعالى، سموها الكلام النفسي، لأنه غير معقول، وإلا لكان علماً لا كلاماً، وليس عبارة عن مجرد خلق الأصوات، والحروف الدالة على المعاني، وإلا لكان كل كلام كلام الله تعالى، ولا يفيد التقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل الله، أو على قصد الإلقاء من قبله، إذ الكل من عنده، ولو أريد بلا واسطة فهو غير جائز أيضاً، وإلا لم يكن أصواتاً وحروفاً»^(٢).

[صفة الكلام صفة ثبوتية قديمة على رأي المصنف تثنى]

أقول : ذكر الكلام بعد العلم لجعله إياه من الصفات الثبوتية، والمستفاد من فحوى كلامه وكلام أتباعه؛ مثل الملا محسن^(٣)، أنه قلتم إلا أنه ليس على ما ذهب إليه الأشاعرة، الذين يجعلونه كلاماً نفسانياً، بل لأنه بعض شؤونه الذاتية، وشؤون الذات لا تتغير، قال الملا محسن في الكلمات المكنونة : «في أن شؤونه تعالى الذاتية لا تتغير؛ لأنها هي عين ذاته»، قال في ذكر الأعيان الثابتة، كما نقلنا عنه فيما سبق، «بل هي نسبٌ وشؤون ذاتية، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها، فإنها حقائق ذاتيات، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل، والتغيير والتبديل،

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب العرشية، ص ١٩ .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

والمزید والتقصان»^(١) .

[صفة الكلام صفة ثبوتية قديمة على رأي الفيض الكاشاني تترك]

أقول : وقد صرح في كتابه أنوار الحكمة، «والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا، نمكن بها من إفاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا، وفيه سبحانه عين ذاته، إلا أنه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخر عن ذاته، قال مولانا الصادق عليه السلام: (إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله ﷻ ولا متكلم)^(٢)»^(٣)، فانظر بعقلك، هل قول : الأشاعرة^(٤) يقدم الكلام، أصرح من قوله هذا : في كون الكلام قديماً، لأنه قال أنه عين ذات الله، ثم صرف كلام الإمام الصادق عليه السلام، عن ظاهره وباطنه، مع صراحة كلامه عليه السلام، بالحدوث بما لا يحتمل ضده.

[قول الأشاعرة في صفة الكلام بالنسبة إلى الله تعالى]

قوله : «الكلام ليس كما قالته الأشاعرة»، أصحاب علي بن إسماعيل بن أبي بشر أبي الحسن الأشعري، منسوب إلى جده أبي موسى الأشعري، أو إلى أشعر بن سبأ، بن يشجب، بن يعرب، بن قحطان، وكان على طريقة المعتزلة، يقول : بحدوث القرآن، ثم خطب وهو قاض بالبصرة، وعدل إلى مذهب محمد بن عبد الوهاب القطان، فقال : بقوله من هذه العظائم؛ التي أحدها القول : يقدم كلام الله سبحانه، لأنه صفة القديم، وحيث لزمهم بذلك أمور شنيعة، ذهبوا إلى أن الكلام حقيقته كلام النفس .

(١) راجع الصفحة رقم (٨٧) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١١١) من هذا الكتاب .

(٣) أنوار الحكمة، ص ٦٤، نور تكلمه سبحانه .

(٤) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

وأما هذه الألفاظ والأصوات، فإنها ترجمة لذلك الذي في نفس المتكلم، كما قال الشاعر :

إِن الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

فلما قيل : لهم ما هو، قالوا : هو صفة نفسية، ومعان قائمة بذاته تعالى، سموها الكلام النفسي، فقال مخالفوهم من المعتزلة^(١) : هذا المعنى الذي تشيرون إليه غير معقول، لأن المتبادر إلى أفهام العقلاء، عند إطلاق لفظ الكلام، إنما هو الحروف والأصوات .

وأما المعنى الذي ذكره الأشاعرة^(٢)، ليس هو إلا القدرة التي تصدر عنها الحروف والأصوات من المتكلم، أو أنه هو الإرادة، وإن أطلق لفظ الكلام على ذلك فإنما هو مجاز لا حقيقة .

وأقول : الذي يظهر لي أن الأشاعرة أشاروا إلى معنى لو كان ذلك في حق الحادث لكان صحيحاً، ولكن بطلان قولهم لا من حيث أنه غير معقول، بل هو معقول معروف، إلا أنهم عجزوا عن التعبير في بيان ما أرادوا بعبارته تدل على مطلوبهم، فلما نظر مخالفوهم إلى المفهوم من خصوص تعبيرهم عنه، وجدوا شيئاً لا يعرف العقل استقامته، لا أن المراد أن العقل لا يدرك معناه، فإنهم قالوا : أنه معنى قائم بالنفس، يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغيرة، وليس هو بحرف ولا صوت، ولا أمر ولا نهي، ولا خبر ولا استخبار، ولا شيء من أساليب الكلام، فقليل لهم : هذا غير معقول، لأنهم وصفوه بأنه صفة نفسية .

ومعنى قائم بذاته، إلى آخر ما وصفوه، والله سبحانه يقول : ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(٣)، ولا يصح أن يكون المعنى والصفة مسموعاً .

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٣) سورة التوبة، الآية : ٦ .

ولعلّ مرادهم أنه مسموع بعد ترجمته بالألفاظ، أو مسموع بالإذن النفسية،
إلا أنه خلاف الظاهر .

والمراد أنّ عباراتهم في جوابهم عن سؤال الخصم، لا تدلّ على مرادهم، فلمّا
أراد الخصم أن يجمع بين مدلول اللفظ، وبين مرادهم، حصل التنافي بينهما في
العقل، فلذا قالوا : إن ما ذهب إليه الأشعري^(١) غير معقول؛ والسبب في ذلك
عجز الأشعري عن التعبير عمّا أراد، بما يدلّ عليه لغةً واصطلاحاً .

والعبارة الدالة على مرادهم، هو أن النفس لها كلام مثل كلام اللسان،
بحروف وأصوات، إلا أنّها نفسية، فالنفس تخاطب مثال غيرها، وتأمّره وتنهّاه،
وتطلب منه، وكذلك مثالها، وهو قولهم : مثل حديث النفس، لأنّ النفس قد
تحدّث نفسها، وتحدّث غيرها، بكلام مشتمل على كلمات لفظية، وحروف
صوتية، مثل الكلام المسموع بالإذان، إلا أنّه نفسي لا جسماني، فإنّ الجسماني
يظهر باللسان اللحمي، والنفسي يظهر باللسان النفسي، فالكلام النفسي مثل
الكلام اللفظي في جميع ما يعتبر فيه، من الترتيب والإعراب، والوقوف والوصل،
والإدغام والإظهار، والجهر والاختفاء، والجهر والهمس، وجميع ما يعتبر في
اللفظي على جهة الوجوب والندب، وما هو عليه من الأمر والنهي، ومن أساليب
الكلام .

ولمّا عجزوا عن التعبير عن الكلام بما هو عليه، نفوا من الكلام النفسي ما لا
يتحقق الكلام إلاّ به، فقالوا : هو ليس هو بحرف ولا صوت، ولا أمر ولا نهي،
ولا خبر ولا استخبار، ولا شيء من أساليب الكلام، ولكنه معنى قائم بالنفس،
يعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغيرة، ولا شك أنّ ما وصفوه به ليس
بكلام، كما هو المعروف الذي يتبادر إليه اسمه عند الإطلاق، فقال : الخصم هذا
شيء غير معقول من مطلق مسمى الكلام، ولو أبوا أجابوا حين سئلوا عنه بما

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة المنسوبة إليها في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

ذكرنا من صفة الكلام النفسي لكان صحيحاً، وكان معقولاً، وإثماً نمنعه في حقّ الواجب عَلَيْكَ؛ لأنه سبحانه لا يكون محلاً لشيء، ولا يلحج شيء لصمديته، ولا يشابهه شيء لأحدثيته، ولا يفكر ولا يُروّي، ولا يهيم ولا يوصف بشيء يصلح أن يوصف به خلقه، فيكون كلامه مفعولاته، وتكلّمه إحداثه لكلامه فيما شاء كيف شاء، وكلماته منها ذوات وصفات، ومنها معاني وأعيان، ومنها معاني وألفاظ، وكلُّ منها تام وغير تام، وتأتي الإشارة إلى بيان بعض ذلك .

[ما هو حديث النفس؟]

وقول المصنف : «وإلّا لكان علماً لا كلاماً»، وقع من غير علم بمساردهم؛ لأنه يريد أن الذي تشيرون إليه هو العلم لا الكلام، إذ الصور التي في النفس هي العلم، وهو ما عنيتم، وليس كذلك لأنهم يعنون حديث النفس، وهو كلام وأمر ونهي، وإيجاب ونفي، وإضراب واستثناء، وما أشبه ذلك، فإنه مثلاً يتصور زيدا، وهذه الصورة من العلم، ثم يقول له : هل مضيت السوق أمس؟، فتقول صورة زيد : بلى .

فيقول له : هل اشتريت الثوب الفلاني لعمرى ؟ .

فيقول : لا .

فيقول له : لم تركت وقد أمرتُك، اذهب عني فإنك قد عصيتني، وخالفت أمري .

فيقول مثال زيد : أعف عني، وأنا أمتثل أمرك بعد هذا، ولا أعصي لك أمراً، فيغضب ولا يعفو عني حتّى تظهر على الجسد صورة الغضب، من إمرار الوجه والرعديدة لشدة العزم على الانتقام، أو يرضى ويعفو حتى تظهر على ظاهره صورة الرضا، والسكون والطمأنينة، فيظهر أثره على ظاهر الشخص المتكلّم في نفسه، مع صورة زيد .

ومثاله : كما يظهر أثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلّم، وليس

شيء من هذا بعلم، وإنما هو كلام، وهذا ظاهر لمن فهم ما قلته .
ولكن الأشاعرة^(١) ما قدرُوا على التعبير عما أرادوا كما سمعت، فإنه شيء معقول صحيح، ألا تسمعهم يقولون : أنه تعالى يخاطب المعدوم، ويأمره وينهاه؛ لأنه تعالى عن ذلك يستحضر صورته ويخاطبها، لكن هذا لا يصح نسبته إلى الحق ﷻ، فقد افترُوا على الله، وخالفوا كتاب الله، حيث يقول : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾^(٢)، ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾^(٣)، فالحق أن كلامه ﷻ ليس كما قالته الأشاعرة .

[قول المعتزلة في صفة الكلام]

وقوله : «وليس عبارة عن مجرد خلق الأصوات، والحروف الدالة على المعاني»؛ يشير به إلى ما ذهب إليه المعتزلة^(٤)، ولكنهم يقولون : كلام الله هو الأصوات المخلوقة الدالة على معانيها، لا أنه خلق الأصوات، لأن هذا هو التكلم لا الكلام، فالأوفق أن يقول : ولا عبارة عن مجرد الأصوات، والحروف المخلوقة، ... إلخ، وإلا لكان كل كلام كلام الله تعالى، ومراده أن الله سبحانه هو الذي خلق كلام زيد، فلو كان كل كلام خلقه كلامه، لكان كلام جميع المخلوقات كلامه تعالى، وليس كذلك إتفاقاً .

أو يريد أن كلام زيد مخلوق، أحدثه زيد، فلو كان كل كلام محدث كلامه تعالى، لكان جميع كلام الخلق كلامه، فعلى فرض الإرادة الأولى، لا يكون نقضاً على المعتزلة؛ لأنهم لا يرون أن الله خلق كلام زيد، وإنما يرى ذلك الأشاعرة،

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الأنبياء، الآية : ٢ .

(٣) سورة الشعراء، الآية : ٥ .

(٤) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

فلا يستقيم الردُّ عليهم، إلَّا أن يكون المراد بأن الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد، فيستقيم الردُّ على قول : بعض مَنْ يُقال : أنَّهم من العدليَّة .

وربَّما قيد بعضهم الألفاظ المخلوقة، بكونها صادرة على قصد إعلام الغير من قبل الله، أو على قصد الإلقاء من الله تعالى، لدفع ما يردُّ على قولهم : من كون كلِّ كلام كلام الله تعالى، وأنت خير بأن هذا التقييد يفيد التخصيص؛ لأنه إذا قيل : الأصوات والحروف المخلوقة الصادرة لإعلام الله سبحانه لمن سواه، أو لإلقائه كذلك، لم يكن شيء منها كلاماً لغير الله تعالى في الظاهر، لكن لو لوحظ كلام المبلِّغ عن الله، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، أو كلام مَنْ خاطب بعض عباده على لسانه، صدق عليه التقييد، مع أنَّه ليس كلام الله، إلَّا إذا كان ذلك المتكلِّم محلاً لمشيئة الله تعالى .

وأما حديث (مَنْ اصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن الله ﷻ فقد عبد الله، وإن كان الناطق يؤدي عن الشَّيْطَان فقد عبد الشَّيْطَان)^(١) .

فعلى طريق المجاز، ومقام المعرفة مقام الحقيقة، فالتقييد بما ذكر لا يكفي في دفع ما يرد على تلك العبارة كما ينبغي، وعلى كل حال، فالظاهر أنَّ المصنف لم يرد خصوص المخلوقية، وإنَّما يريد خصوص الحروف والأصوات اللفظية، ويكون وجه نفيه أن المعتزلة^(٢) قائلون : بأن كلام الله سبحانه ليس إلَّا هذه الحروف والأصوات الحادثة، وليس كما قالوا .

ولكن يرد على المصنّف، كما يرد على المعتزلة، مع أنَّ الظاهر معهم، وذلك لأنَّهم قالوا : لا معنى للكلام إلَّا ما كان أصواتاً وحروفاً لفظية، وهو الظاهر من

(١) فروغ الكافي، ج ٦، ص ٤٣٤، ح ٢٤، باب : الغناء . الفصول المهمة في أصل الأئمة عليه السلام، ج ١، ص ٥٢٦، ح ٥، باب : ١٤ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٧، ح ٩، باب : ١٠ .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

إطلاق اسم الكلام، والمصنّف قال : ليس المراد من كلام الله حيث يطلق اسمه إلّا إنشاء كلمات تامّات، إلى آخر ما ذكره، فليس كلام الله تعالى مخصّوراً في إنشاء كلمات، بل منه كلمات تامّات، ومنه حروف وأصوات، فورد عليه ما ورد على المعتزلة^(١)، مع أنّه لا ينكر أن من كلام الله تعالى ما هو أصوات وحروف، كيف وقد قال تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(٢)، ولا ريب أن غير الأصوات والحروف المملوطة، لا تكون مسموعة، خصوصاً للمشركين .

[رأي الشارح تكلّف في صفة الكلام]

فالحق أن كلام الله سبحانه منه، كما قال المصنّف، ومنه كما قالت المعتزلة، ومن حصر منهما فقد حسر وخسر؛ لورود المعنوي واللفظي في صريح الآيات والروايات، والحاظر رادّ لكلام الله، فقد قال تعالى في عيسى : ﴿وَكَلَّمْتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾^(٣)، وقال : ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾^(٤)، وقال تعالى : ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾^(٥) .

والأصل في الاستعمال الحقيقة، وقد انعقد الاجماع من المسلمين على إرادة هذين المعنيين من الآيتين، والحاظر من المصنّف والمعتزلة منكر لمحكم الكتاب وراّد له .

وقوله : «إذ الكلّ من عنده»؛ يريد أن المقيد وغيره من عند الله، وهذا مبني على أصله، من أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وقد سمعت فيما تقدّم بطلانه .

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١١٥) من هذا الكتاب .

(٢) سورة التوبة، الآية : ٦ .

(٣) سورة النساء، الآية : ١٧١ .

(٤) سورة آل عمران، الآية : ٣٩ .

(٥) سورة البقرة، الآية : ٧٥ .

[هل يمكن توسط شيء بين ذات الله تعالى وبين كلامه؟]

وقوله : «ولو أريد بلا واسطة، فهو غير جائز أيضاً، وإلا لم يكن أصواتاً وحروفاً»؛ يريد به أنه لو فرض إرادة عدم الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام الله، لم يصحّ أيضاً، لأنه كان أصواتاً وحروفاً، لم يصح صدورها من البسيط الحق تعالى بغير واسطة، بل لا بد من توسط العلل الفاعلية، والمادية والصورية، لأن الكلام بالصوت والحروف من عالم الأجسام والزمانيات، فلا يمكن صدوره من بسيط الحقيقة، لإمتناع الطفرة في الوجود .

وإن صحّ صدوره منه تعالى بلا واسطة، ثبت أنه ليس بأصوات وحروف، هكذا يريد بناء على أصوله، من أن المجردات الصرفة نشأت من ذاته تعالى، والماديات يستحيل صدورها منه تعالى أن يلد، فإن ذاته إذا كانت محلاً للصور العلمية، والأعيان الثابتة؛ بمعنى أنه تعالى كل الأشياء المجردة، وأن ما يظهر من تلك التي هي ذاته، بمعنى أنه كلها كانت مناسبة له في الذات، وهذا بعينه قول : الصابئة^(١) والمشرّكين، إن الملائكة بنات الله، لأن الملائكة ذوات منفعة، فهي إناث وصدرت عنه، فهي بنائه، فأنزل الله في الردّ على أهل هذه المقالة، وتصدق على مقالة المصنف : «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَابًا»^(٢)؛ أي مناسبة ذاتية، بدليل قوله تعالى في هذا المعنى : «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ»^(٣) .

(١) الصابئة هم : «قوم يزعمون أنهم على ملة نوح، قبلتهم مهب الشمال عند منتصف النهار .

وفي الاصطلاح الشائع الصابئة : قوم ليسوا يهوداً ولا نصارى، يقولون : بوحدانية الله، وهم من العرب الذين خرجوا من الوثنية التي كان عليها آبائهم» . [معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، ص ٢٨٣، حرف الصاد] .

(٢) سورة الصافات، الآية : ١٥٨ .

(٣) سورة الزخرف، الآية : ١٥ .

وإنما قلنا : أنها تصدق على قوله؛ لأنه يقول : أن حقائق الأشياء المتأصلة من الأشياء عند الله، وأن الموجودة في عالم الكون أظلتها وأشباحها، وأن ما عند الله هي الأعيان الغير المجعولة، وأنها شؤونه الذاتية، التي هي عين ذاته .

[موافقة الفيض الكاشاني تثنى المصنف تثنى في صفة الكلام]

وفي الكلمات المكونة لملا محسن^(١) ما يدل على أن هذه الأعيان الغير المجعولة، هي التي أحدثت أظلتها وأشباحها الكونية بالله تعالى، أو بالحق المخلوق به، فإذا كانت هي عين ذات الله تعالى، والأشياء نزلت منها إلى عالم الأكوان، فقد كانت كامنة في ذاته تعالى، ثم برزت منه إلى عالم الأكوان، فأى معنى للولادة غير هذا .

[قول المصنف تثنى : بأن الكلام عبارة عن إنشاء كلمات تامات،

وإنزال آيات محكمات، وغير ذلك من كلامه تثنى]

قال : «بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات، وإنزال آيات محكمات، وأخر متشابهات، في كسوة ألفاظ وعبارات، والكلام قرآن وفرقان باعتبارين، وهو غير الكتاب؛ لأنه من عالم الخلق، ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(٢)، والكلام من عالم الأمر، ومثله القلوب والصدور، لقوله : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٣)، وقوله : ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^(٤)، والكتاب يدركه كل أحد، ﴿وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةٌ﴾^(٥)، والكلام ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٣) سورة الشعراء، الآيتان : ١٩٣-١٩٤ .

(٤) سورة العنكبوت، الآية : ٤٩ .

(٥) سورة الأعراف، الآية : ١٤٥ .

الْمُطَهَّرُونَ»^(١)، من أدناسِ عالمِ البشريّة»^(٢) .

[رد الشارح تثنئ على تعبير المصنف تثنئ في صفة الكلام]

أقول : قوله : «أن كلام الله عبارة عن إنشاء كلمات، ... إلخ»، الإنشاء هو الإيجاد والإحداث، والكلام إن أراد به التكلّم صحّ له أنه إنشاء كلمات، وإن أراد المفعول وجب أن يقول : هو عبارة عن كلمات تامّات منشآت، وهذه هي عبارته في سائر كتبه، فيشكل كونه غافلاً في كل عباراته .

والمقام الذي فيه البحث ليس هو التكلّم، بل هو الذي تكلّم به المتكلّم، ولو رضينا بإرتكاب المجاز في جميع عباراته، وأنه لا يريد إحداث الكلام، وإنما يريد الكلام المحدث، فما فائدة تخصيص الكلمات التامّات، وهل الكلمات الناقصات أحدثها غيره .

وإن أراد أن الناقصات أحدثها بواسطة التامّات، قلنا : والتامّات أحدثها بواسطة فعله، وقد قال سبحانه : ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٣)، فأخبر بإحداثه لكل شيء على حد واحد، وإن كان بعض الأشياء يتوقّف على بعض، بأن يكون عضداً للآخر، كما إذا أخذت مادته من العضد، أو الصورة .

ومراد المصنف ينافي ما تدلّ عليه الآية، إذ ظاهر عباراته أن الكلمات الناقصات لا تكون كلاماً، وكذلك الألفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني، مع أنّه عيّن أنشأ الكلمات التامّات، والآيات المحكمات والمتشابهات، وما خلق لها من كسوة الألفاظ، ولكن المصنف أسند الإنشاء الذي هو الإحداث إلى الكلمات التامّات، يريد أنّها هي الأصول، وأسند الإنزال الذي هو عنده الإهباط من العالي

(١) سورة الواقعة، الآية : ٧٩ .

(٢) كتاب العرشية، ص ١٩ .

(٣) سورة الرعد، الآية : ١٦ .

إلى السافل، إلى الآيات المحكمات والمتشابهات، يريد أنها نزلت من تلك الأصول، لأنها حدثت بتبعية إيجاد أصولها، ولم يكن لها إيجاد مستقل، فلذا نسب الإنزال أي : الإهباط من العلو إلى السفلى إليها .

وظاهر عبارته أن كلامه تعالى عبارة عن إنشاء الأصول، وإنزال فروعها في كسوة الألفاظ، وهذا معنى قشري، ولبّ المعنى وحقيقته أنه **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكَ** تلك الأصول، وخلق منها فروعها، فكل مخلوق على الحقيقة، على حدّ قوله تعالى : **﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**^(١)؛ وهي آدم **عَلَيْهِ السَّلَامُ**، وخلق منها زوجها، أي : خلق من آدم حواء **عَلَيْهَا السَّلَامُ**، فكما أن خلق حواء مستقل، وإن كان مترتباً على خلق آدم، كذلك خلق الآيات المحكمات والمتشابهات مستقل، وإن كان مترتباً على خلق الكلمات التامات، وكذلك الألفاظ .

[معنى الإنزال في اللغة الحقيقية، والمعنى المقصود من الكلمات التامات مع مكانها]

وفي اللغة الحقيقية، قد يطلق الإنزال من الشيء إلى رتبة دونه على خلقه منه، إلّا أن المصنف لا يريد هذا المعنى، وإلّا لما وردّ عليه اعتراض في تعبيره، لأن ذلك هو المعروف من مذهبه، فكلامه تعالى في الحقيقة معاني؛ أي : ذوات وصفات وألفاظ، وتكلّمه بها إيجادها، وقبولها الإيجاد متوقف على وضع كل منها في مكانه، ووقته المناسب له .

فالكلمات التامات خلقها في البرزخ بين السرمد والإمكان الراجح، وبين الدهر والإمكان الجائز، وجهها إلى السرمد، وخلفها إلى أول الدهر، وهذه هي التامات حقيقة، وهم ذوات محمد وأهل بيته الطيبين **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** .

[مكان خلق الكلمات التامات الإضافية وذواتها]

والكلمات التامات الإضافية، خلقها في الدهر، منها ذاتيات كلية إضافية،

وهي ذوات الأنبياء، وهي أعراض للتامات الحقيقية .
ومنها ذوات جزئية، وهي ذوات المؤمنين، وهي أعراض للتامات الإضافية، وهذه الإضافية كليّتها وجزئها جواهر عقلية، وروحية ونفسية، وطبيعية وهيولانية.
ومنها أشباح مثالية، وهي أبدان نورانية لا أرواح لها، بل هي محض مقادير هندسية، وهذه الأشباح أظلمة لما قبلها وما بعدهما، فهي برزخية بين الدهر والزمان، وبين المجرد والماديّ، ويُن الكلية الإضافية، والجزئية الحقيقية .

[الكلمات الناقصة وذواتها]

والكلمات الناقصة، منها ذوات كلية كالأفلاك، ومنها ذوات جزئية؛ كزيد والشجر، وكالفرس والجدار، ومنها أعراض، وكلّ منها بنسبة معروضة .

[النسبة بين الكلمات اللفظية والكلمات المعنوية]

وأما الكلمات اللفظية فنسبتها من الكلمات المعنوية نسبة العرض من المعروض، وهي عالم تام بعرضيته، مطابق لعالم الذوات في كل شيء؛ بمعنى أن فيه الكلمات التامات الحقيقية، والتامات الإضافية، كليّتها وجزئها والبرزخية، والكلمات الناقصة كليّتها وجزئها، معروضها وعرضها، فما من شيء مما سوى الله ﷻ، إلّا وله اسم نسبته إليه، نسبة الظاهر إلى باطنه، ولقد لوح علي عليه السلام، إلى ذلك بقوله : (الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ)^(١)، والأخبار تشير إلى ذلك بأطوارٍ عجبية غريبة، تكشف لمن عثر عليها عن كنوزٍ مستورة بالرموز .

والمصنف يحوم حول الحمى، فمرة يعثر على شيء، ومرة يخطئ .
والعلة في صوابه؛ ما أخذه بفطرته، وفي خطأه ما جمد فيه على قاعدته، فتخصيصه الكلام بالكلمات التامات من جموده على قاعدته، وجعله الأشياء فيما

(١) مستدرک سفينة البحار، ج ٤، ص ٢١٧ .

أقيمت فيه كتاباً بعد تفريقه بين الكلام، بأنه القائم بفاعله، قيام الفعل بالفاعل، وبين الكتاب بأنه القائم في محله من فطرته، إلّا أنّ الكلام على ذلك فيه تفصيل، تأتي الإشارة إليه .

[القرآن والفرقان بأي لحاظ يكونان]

وقوله : «والكلام قرآن وفرقان باعتبارين، ... إلخ»، يشير إلى أن الكلام باعتبار أنّه معانٍ مجملة، غير متمائزة، بل هي في القلب، لأنه محل المعاني المجردة عن المادة العنصرية، والمدة الزمانية، والصورة الجوهرية والشبحية، والقلب هو العقل الجوهري عندنا، والعقل الفعلي الذي هو تعقل المعاني المذكورة، والكلام بهذا اللحاظ قرآن .

وباعتبار أنه صور مجردة عن المادة العنصرية، والمدة الزمانية، متميزة بمشخصاتها، في النفس التي هي الصدر؛ أي : صدر القلب ومقدمه ومركبه -بفتح الميم وسكون الراء- فرقان .

والمروي أنّ القرآن كل الكلام المعجز، والفرقان ما كان فارقاً منه بين الحق والباطل، فالكلام قرآن في القلب، وفرقان في الصدر، فإذا تنزل بمعنييه إلى اللفظ والنقش كان كتاباً، والحق أنّ الكلام منه ما يقرأ ويتكلم به في النفس، كما وجهنا ما أشار إليه الأشاعرة^(١) من حديث النفس، ومنه ما يقرأ بالألفاظ .

والفرقان هو ما من ذلك في المحلّين، فارقاً بين الحق والباطل .

فعوم القرآن في الكلمات التامات؛ كنبينا محمد ﷺ، وخصوص الفرقان في الكلمات التامات؛ كإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قال : (أنا كتاب الله الناطق)^(٢)، فالناطق بالكلام، والحافظ بالكتاب، قال تعالى : ﴿وَعِنْدَنَا

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

(٢) وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٤، ح ١٢، باب : ٥ . الفصول المهمة في أصل الأئمة

عليه السلام، ج ١، ص ٥٩٥، ح ٥٥، باب : ٣٣ .

كِتَابٌ حَفِيزٌ^(١) .

[معنى الكتاب على رأي المصنف تَدُلُّ]

وقول المصنف : «وهو غير الكتاب»؛ يعني القرآن والفرقان، أو الكلام، لأنه أي : الكتاب من عالم الخلق، والخلق هو الكتاب المسطور، في رقّ منشور، يعني أنه مبثوث بأحرفه، وكلماته التي هي أعيان الموجودات في الكون في الأعيان، أو في جعله لها كذلك، لأنها قائمة بجعله قيام صدور، فهي في قيامها الصدوري كتاب مسطور، كلّ في مكان حدوده، ووقت وجوده، ﴿وَمَا مَثًا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾^(٢) .

ثم استشهد على كون الكتاب من عالم الخلق، وأنه مدرك للخلق، بقوله: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَرْثَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(٣)، فالكتاب الأشياء القائمة في أمكنة تحققها، وأوقات بقائها .
واعلم إني مزجت بيان عبارته ببعض رأبي، والتمييز بين الرأيين يعرف من الكلامين .

[المراد من عالم الأمر في كلام المصنف تَدُلُّ]

وقوله : «والكلام من عالم الأمر»؛ ويريد بعالم الخلق، وعالم الأمر، المقْتَبَسِينَ من قوله تعالى : ﴿إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(٤)، أن عالم الخلق عالم المواد، فكل الأشياء المادية وصفاتها عنده من عالم الخلق، وعالم الأمر عنده هو الأشياء المجردة؛ كالعقول والنفوس والطبائع، بل وجوهر الهباء من عالم الأمر، لأن المجردات هي الفعّالة، والماديات هي المنفعلات .

(١) سورة ق، الآية : ٤ .

(٢) سورة الصافات، الآية : ١٦٤ .

(٣) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٤) سورة الأعراف، الآية : ٥٤ .

[المراد من عالم الأمر على رأي الشارح تتلّ]

وعندنا عالم الأمر هو عالم الفعل بجميع أصنافه؛ كالمشيئة والاختراع، والإرادة والإبداع، والجعل والتقدير، والقضاء والإمضاء والإذن، وعالم الخلق سائر المفعولات، من جميع الأشياء .

وقد يطلق عالم الأمر على ما كان محلّاً لفعل الله، من سائر الأشياء، وهي في أنفسها مختلفة، باعتبار قربها من المبدأ وعظمتها، فما كان لا يتحقق الفعل إلّا به، صدق عليه الأمر، ويقال : أنه من عالم الأمر، لكونه محلاً للأمر؛ كالحقيقة المحمدية ﷺ، لأنها محل مشيئة الله، ولا تتقوم المشيئة إلّا بها، وإن كانت بالمشيئة كانت فيتحقق فيهما التساوق والتضاييف؛ كالكسر والانكسار، فالفعل عالم الأمر الذي قام كل شيء من الممكنات قيام صدور، والنور الحمدي ﷺ عالم الأمر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام تحقق، فالفعل كحركة يد الكاتب، قامت بها سائر الكتابة قيام صدور، والنور الحمدي ﷺ كالمداد، قامت به سائر الكتابة قيام تحقق، لكن لتعلم أن الذي قامت به الأشياء كلها من الحقيقة المحمدية ﷺ، هو شعاعها لا ذاتها، هذا ما نذهب إليه تبعاً لأئمتنا .

وأما المصنف وأتباعه والأكثر يذهبون إلى أن الأشياء حصص من ذاتها، وما كان وجهاً لها كالعقل الكلي؛ أعني عقل الكل، فهو بها أي : بواسطتها يكون محلاً للفعل .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام، في شأن الملائكة الأعلى : (وألقي في هويّتها مثاله، فأظهر عنها أفعالها)^(١)، صريح في أن الله سبحانه لما كان لا تدركه الأبصار، ولا تحويه خواطر الأفكار، وحيث كان لا تقدر الأشياء على التلقي منه تعالى، جعل بعضها أسباباً لبعض، ففعل بها ما شاء من مسبباتها .

(١) تقدم تحريجه في الصفحة رقم (٢٧٩) من هذا الكتاب .

[منزلة القلوب والصدور، وسبب تسمية القرآن قرآناً أو كتاباً وهو

شيء واحد]

وقوله : «ومنزله القلوب والصدور، لقوله تعالى : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^(١)، وقوله : ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^(٢)»؛ يشير بهذا إلى ما ذهب إليه من أن الكلام من عالم الأمر، وهو على قسمين :

قسم منزله القلوب، وهو ما كان من الكلمات التامات، لأن القلوب أعلى من الصدور التي هي منزل الآيات المحكمات والمتشابهات، لأنها أنزل من الكلمات التامات، وليس هذا أمراً مقررّاً لا يتبدّل؛ لأنه ذكر في الكتاب الكبير في ألقاب القرآن : «أنّه الذكر»^(٣)، والله سبحانه يقول : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾^(٤)، فسَمِيَ القرآن كتاباً .

فتفصيل المصنّف بأن القرآن غير الكتاب، إنّما هو لمناسبته لبعض الآيات، وما ذكر في الآيات من تسمية القرآن والكتاب، ليس أن القرآن من عالم الأمر، والكتاب من عالم الخلق كما توهمه، بل باعتبار القراءة والتلاوة يسمّى قرآناً، وباعتبار نقشه في القراطيس، وفي القلوب، وفي الصدور، يسمى كتاباً، وهو شيء واحد، تختلف تسميته باختلاف اعتبار أحواله .

أمّا نقشه في القراطيس والصدور فظاهر، فكونه كتاباً فيها ظاهر .
وأمّا كونه في القلوب كتاباً باعتبار كونه فيها، فهو أيضاً كذلك، لأنّ

(١) سورة الشعراء، الآيتان : ١٩٣-١٩٤ .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٩ .

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٥٢، فصل : ١٥ في ذكر ألقاب

القرآن ونعوته .

(٤) سورة فصلت، الآية : ٤١ .

القلوب لا تحملها الصور، وإنما تحملها المعاني، وكونها فيها هو نقشها؛ لأن المعاني مجردة وثمانزها بعميزات معنوية، توجد بملاحظة العقل لها، من غير تحديد وجوداً محققاً لا اعتبارياً، كما توهمه بعضهم .

[رأي وقول الشارح نكت في صفة الكلام]

فالحق أن الكلام عبارة عن كلمات صادرة عن المتكلم بإخداثه لها، أو تلاوته لها، سواء كانت ذوات أم صفات، أم إلفاظ إذا لوحظت قائمة بالمتكلم، أي : المحدث لها قيام صدور، فليس بين الحقائق النورية، التي هي الكلمات التامات، وبين الألفاظ، التي هي أسماء أسمائها فرق في قرب الله سبحانه بفعله إليها، وإن كانت الكلمات التامات في أنفسها أقرب إلى الله تعالى وإلى فعله من أسمائها التي هي النذر، والرسل وهم أقرب إليه تعالى، وإلى فعله من أسمائهم التي هي المؤمنون، وهم أقرب إلى الله تعالى، وإلى فعله من أسمائهم التي يعرفون بها؛ أعني سيماهم وألحان حقائقهم وأحوالهم، وهي أقرب إليه تعالى، وإلى فعله من أسمائهم اللفظية، فذاته ﷻ نسبتها إلى كل شيء في كل شيء سواء، لأنه ﷻ لا ينتظر ولا يستقبل، ولا يستكمل، والأشياء مختلفة في أنفسها، في القرب إليه والبعد منه، فالكلمات التامات كلامه الذي أحدثه، وأقامه في مقامه من الكون، منها في السرمد، والعمق الأكبر الراجح، ومما في الدهر، والممكن والإمكان المتساوي .

والألفاظ كلامه الذي أحدثه في بعض خلقه، حيث كان هو مقامه من الكون، كالكلام الذي ظهر لموسى عليه السلام في الشجرة .

ومنه القرآن الذي نطق به نبينا محمد ﷺ، مما يترجم به ما أوجده الحق ﷻ في قلبه، وعلى لسانه، بواسطة جبرائيل، فإن جبرائيل عليه السلام يتلقى من ميكائيل، وميكائيل من إسرافيل، وإسرافيل من اللوح، واللوح من القلم، والقلم من الدواة، والدواة من الله ﷻ، بواسطة مشيئته واختراعه، وإرادته وابداعه، وقدره وقضائه، وإذنه وأجله وإمضائه .

[الملائكة النازلة على محمد ﷺ بالوحي بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك]

فالملائكة النازلة عليه بالوحي هي منه ﷺ، بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك، فإنك ربما تُسأل عن الشيء ثم تنساه، أو لا تعرفه، ثم تعرفه فتقول : جاء على خاطري، أو وردَ على قلبي وبالي كذا وكذا، فإن هذا الوارد على قلبك وبالك خاطر، ورد من قلبك؛ أي : من المعاني المخزونة فيه على قلبك، أي: على وجه قلبك، الذي هو صدره، وهو نفسك وخيالك، بصورة ذلك المخزون .

فجبرائيل الأمين نزل على قلبه من قلبه؛ أي : نزل بما تلقى من صورة معنى قلبه، الذي هو القلم؛ يعني تلقى صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية، التي هي اللوح المحفوظ، على علمه الذي هو روح المشتري، إلى خياله الذي هو روح الزهرة، والتلقى بالوسائط الآتي ذكرها على رواية .

فالملائكة النازلة بكل شيء من الوحي من قبل الله تعالى، كلهم بمنزلة الخواطر الواردة من القلب على الخيال .

[القرآن الكريم أولاً أم الكتاب]

والقرآن قبل الكتاب، من جهة أن ما يقرأ يكتب، وباعتبار قد يكون الكتاب قبل القرآن، بمعنى أن ما قرأ كان مكتوباً قبل قراءته، كما إذا اعتبرت أن القلم الذي هو اللوح الكلبي، استمدّ من النور الذي تنوّرت منه الأنوار، وهو الدواة، وهو عندهم هو الحقيقة الحمديّة، فإن الوحي وسائر القيوضات الكونية الإلهية، تكلم بها فعل الله لها، وقرأها عليها، فكانت أي : الحقيقة الحمديّة ﷺ هي الكتاب الثاني؛ لأنها أول الكتب الكونية، وقبلها كتاب الإمكانات، فالقلم استمدّ منها فكان كتاباً ثالثاً، وقرأه قرأناً على اللوح المحفوظ، فكان اللوح هو الكتاب الرابع، وقرأ ما استُحفظ قرأناً على إسرافيل، فكان إسرافيل كتاباً

خامساً، وقرأ إسرائيل ما بلغه قرآنًا على ميكائيل، فكان ميكائيل كتاباً سادساً، وقرأ ميكائيل ما بلغه قرآنًا على جبرائيل، فكان جبرائيل كتاباً سابعاً، وقرأ ما بلغه جبرائيل عليه السلام قرآنًا على محمد عليه السلام، فكان عليه السلام بظاهره كتاباً، وكان بباطنه أم الكتاب .

وإنما كان بظاهره هو الكتاب؛ لأن ما وقع في صدره هو الكتاب، قال تعالى : ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ﴾^(١)؛ أي : من قبل الكتاب الذي في صدرك، ﴿وَلَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكَ﴾^(٢)؛ يعني أن هذا الكتاب الذي تتلوه قرآنًا عليهم، ما كنت تخطه بيمينك، بل نحن كتبناه في صدرك بوحينا، ﴿إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(٣)، ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^(٤)، وهي صدره، وما في صدور أهل بيته الطاهرين عليهم السلام، مما كان تلاه عليهم، فكان الإيجاد كلاماً، والقرآن هو المتلو من الموجود في الكتب، والثابت في الألواح، سواء كان اللوح ماء أم عقلاً، أم روحاً أم نفساً، أم طبيعة أم شبحاً، أم جسماً أم جسمانياً، جوهرًا أو عرضاً .

[بوضوح بطلان قول المصنف رحمته في تقسيم أن الكتاب من عالم الخلق]

فإذا عرفت ما أشرنا إليه، ظهر لك بطلان تقسيم المصنف من أن الكتاب من عالم الخلق، وأنه يدركه كل أحد، كيف يدركه كل أحد، والعلم بجميع أنواعه من الكتاب، لأن العلم ليس هو إنشاء للمعلوم، والله سبحانه يقول : ﴿وَلَا

(١) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٢) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٣) سورة العنكبوت، الآية : ٤٨ .

(٤) سورة العنكبوت، الآية : ٤٩ .

يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»^(١)، ولا جائز أن يكونَ هذا العلم الذي لا يحيطون بشيء منه قديماً؛ لأنَّ قوله : «إِلَّا بِمَا شَاءَ»؛ معناه : أنهم يحيطون بما شاء من علمه، ولا يجوز أن يكون ما لا يحيطون بشيء منه قديماً؛ لأنَّ القديم هو ذاته، فيلزم إذا كان الذي لا يحيطون بشيء منه ذاته، أن يكون المستثنى الذي يحيطون به جزءاً ذاته، ولا يجوز أن يكون شيء من ذاته مُحاطاً به، ومدرَكاً لغيره سبحانه .

فإذا ثبت أنَّ العلم من الكتاب لا من القرآن، كما قال تعالى : «قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى»^(٢)، وقال تعالى : «قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ»^(٣)، لم يصحَّ قوله : والكتاب يُدركُهُ كلُّ أحدٍ، وهذا ظاهرٌ لا يحتاج بَعْدَ ما سمعت من آياتِ القرآن إلى ذكر برهان .

[هل يمكن لكل أحد أن يدرك الكتاب]

وقوله : «وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ»^(٤)؛ لا يصلح دليلاً على كون الكتاب يدركه كلُّ أحدٍ؛ وأنه من عالم الخلق، وأنت تعلم أنَّ اللوح المحفوظ كتاب ولا يمسه إلَّا المطهَّرون، ونفوس الكروبيين، ونفوس من فوقهم من العالين، كما أشرنا إليه سابقاً، كُتِبَ ولا يدركها كلُّ أحدٍ، بل قد يكون القرآن والكلام متأخراً عن الكتاب رتبة كما سمعت .

[جواز سماع كلامه تعالى المشرِك المنغمس في ظلمات أدناس عالم

[البشرية]

وكذا قوله : «والكلام لا يمسه إلَّا المطهَّرون»؛ فإننا قد أشرنا إلى أنَّ من

(١) سورة البقرة، الآية : ٢٥٥ .

(٢) سورة طه، الآية : ٥٢ .

(٣) سورة ق، الآية : ٤ .

(٤) سورة الأعراف، الآية : ١٤٥ .

الكلام ما يسمعه المشركون، كما قال تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(١)، فقد أخبر أنه ﷺ بجواز سماع كلامه تعالى، للمشرك المنعمس في ظلمات أدناس عالم البشرية، فلا يصلح استشهاد المصنف بهذه الآية على تعريف مطلق الكلام، بأنه لا يدركه كل أحد، والله سبحانه يقول في شأن المشرك : ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(٢).

[قول المصنف تذكّر : بأن القرآن كان خلق النبي ﷺ دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين نبي الله آدم ﷺ، ونبي الله عيسى ﷺ،] قال : «والقرآن كان خلق النبي ﷺ دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾»^(٣)، وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته .

وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر وعيسى قوله الحاصل بأمره، ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرِيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾^(٤)، والمخلوق باليدَيْن في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين، ومن زعم خلاف ذلك أخطأ»^(٥).

[القرآن وصف خلق وطبيعة النبي ﷺ]

أقول : يريد أن القرآن أحدثه الله سبحانه، شرح طبيعة النبي ﷺ، وخلقها -بضم الخاء واللام- وهو الطبيعة، وهي ما ركّب في الشيء من أحد ركنيه،

(١) سورة التوبة، الآية : ٦ .

(٢) سورة التوبة، الآية : ٦ .

(٣) سورة آل عمران، الآية : ٥٩ .

(٤) سورة النساء، الآية : ١٧١ .

(٥) كتاب العرشية، ص ٢٠ .

مادته أو صورته، أو منهما أو من متمات قابليته، كالكم والكيف، والوقت والمكان، والرتبة والجهة، والوضع، أو من الكل كما قال في شأنه ﷺ المشار إليه في قوله تعالى : ﴿وَأِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(١)، وذلك من صفاء جوهرية مادته، وأخذها من أعلى مراتب الإمكان، وحسن تصويره، وكمال تعديل مزاجه على حدٍّ لا يحتمل الإمكان فوقه، في تقدير الأجزاء والأركان، وفي غاية نضجها، وعدل وزنها، وكمال وضعها في أحسن تقويم، يحتمله الإمكان، فخلقه ﷺ بمبلغ علمه الكوني، وأدّخر له بمبلغ علمه الإمكان، من الإمداد المعدلة في المراتب المعتدلة المستقيمة، مما لا يحتمل الإمكان أبدع منه، حتى ظهر ﷺ بكسوة من الوجود، لو لم يرد عليه أمر ولا نهي من الله، لكان بجوهرية ذلك المكمل، واستقامة ذلك التصوير المعدل لا يقع منه إلّا ما هو عين مراد الله ﷻ، وذلك مقتضى طبيعته، وتعديل فطرته المشار إليه في قوله تعالى : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^(٢)، أي : يكاد يكون قبل التكوين، يكاد يعلم قبل التعليم، يكاد ينطق بالوحي قبل أن يوحى إليه، وهكذا سائر جهات الكمالات الكونية .

والقرآن الشريف شرح ما أشرنا إليه على جهة الإجمال؛ لأن الروح الذي هو من أمر الله، هو القلم الذي كتب في اللوح بإذن الله، كل ما كان وما يكون، وما هو كائن، وهو عقله ﷻ، وهو القرآن، قال تعالى مشيراً إلى ذلك لأهل التعرف منه : ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾^(٣)، فأخبر سبحانه أنه أوحى إلى نبيه ﷺ روحاً من أمره، وهو القلم، وهو الملك؛ أي : العقل الكلّي، وما كان يعلم ما الكتاب ولا الإيمان قبله،

(١) سورة القلم، الآية : ٤ .

(٢) سورة النور، الآية : ٣٥ .

(٣) سورة الشورى، الآية : ٥٢ .

أي : قبل القرآن، كما قال تعالى : ﴿مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾^(١)؛ أي : القرآن، وهو الملك، أي : الروح من أمر الله؛ يعني العقل، فالعقل هو الروح الذي هو من أمر الله، وهو عقل النبي ﷺ، وهو القرآن، فالقرآن طبعه وخلق، لأنه نور واحد، يسمّى بكلّ ما ذكرنا، ويظهر بكل طور من أطواره، فالقرآن شرح خلقه وطبيعته ﷺ .

[الفرق بين القرآن والكتاب بأي اعتبار]

وقوله : «دون الكتاب»، ليس بصحيح؛ لأن الكتاب هو القرآن، وإنما يفرق بينهما بالاعتبار، فمن حيث كون الكلمات محدثة هو كلام، ومن حيث كون الحدث متلوّاً هو قرآن، ومن حيث كونه محفوظاً في شيء هو كتاب، كما قال تعالى : ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿١﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٢﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٢) .

[الفرق بين القرآن والكتاب كالفرق بين نبي الله آدم عليه السلام ونبي الله

عيسى عليه السلام على رأي المصنف تتردّد]

وقوله : «والفرق بينهما»؛ أي : بين القرآن والكتاب، «كالفرق بين آدم وعيسى عليه السلام»؛ يريد أن القرآن لا يتعيّن، ولا يتشخص بخلاف الكتاب، فإنه متشخص ظاهر، يدركه كل أحد، وقد قدّمنا أن الحقّ أنهما شيء واحد، تختلف أسماؤه باختلاف أحواله .

ويريد أن الفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى عليه السلام، والتشبيه في الفرق يقتضي أن يكون آدم أشرف من عيسى عليه السلام، على فرض إرادته من ضمير خلقه يعود إلى عيسى عليه السلام، لكون خلق آدم عليه السلام من تراب معلوماً، ولقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام : ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

(١) سورة هود، الآية : ٤٩ .

(٢) سورة الواقعة، الآيات : ٧٧-٧٨-٧٩ .

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ... ﴿١﴾ .

ويشهد لهذا ظاهر قوله : «والمخلوق باليدين»؛ يعني يدي قدرته في باب التشريف، بمعنى أنه شرفه، أي : آدم حتى أنه خلقه بيديه، ليس كالموجود بحرفين اللذَّين هما بمنزلة إصبعين أقلّ من اليدين .

فيستفاد من هذا ونحوه أنّ آدم كالقرآن، وعيسى كالكتاب، وقد ذكر أشرفيّة القرآن على الكتاب، فيكون آدم أشرف من عيسى عليه السلام .

[المسلمون متفقون على أن نبي الله عيسى عليه السلام أفضل من نبي الله آدم عليه السلام]

ويؤيد هذا قوله : «ومن زعم خلاف ذلك؛ أي : خلاف أنّ المخلوق باليدين كآدم، أشرف من الموجود بحرفين كعيسى، فقد أخطأ»، لأنّ المسلمين متفقون على أن عيسى عليه السلام أفضل من آدم، بلا خلاف بين أحد من الفريقين، ولم يوجد لأحد من المسلمين ولا غيرهم، قول : بأن آدم أفضل، لتصرف قوله : فقد أخطأ إليه .

وإذا نظرنا إلى قوله : «وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته»، واستشهاده بما ينسب لأمير المؤمنين عليه السلام من قوله :

وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر

وإلى قوله في عيسى عليه السلام : «وعيسى قوله الحاصل بأمره، ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾^(٢)»، دلّ على عكس المعنى السابق، فإنّ القول : والقرآن أشرف من الكتاب، فيكون عيسى أشرف من آدم، إلّا أنّ فهم هذا المعنى من كلامه مرجوح؛ لأنّ أحداً لم يقل بأنّ آدم أشرف من عيسى، ليصحّ قوله :

(١) سورة آل عمران، الآيتان : ٤٧ - ٤٨ .

(٢) سورة النساء، الآية : ١٧١ .

«ومن زعم خلاف ذلك فقد أخطأ» .

ويؤيد الثاني؛ قوله في حق آدم : «المخلوق باليدين»، فإن ما ينسب إليه الخلق، خصوصاً على طريقة المصنف، فإنه مفضل مرجوح .

وقوله في حق عيسى : «الموجود بحرفين»، فإنه فاضل راجح؛ لأنه نسب إليه الوجود، فعبارته وإن كانت ظاهرة في المعنى الأول، إلا أنها محتملة للثاني، فيكون كلامه مضطرباً، ومأخذ دليله على الإحتمالين مدحول، فإن توهم الشمول في آدم لا يستلزم الأشرفية، ومعارض محمد ﷺ، وعيسى من أولي العزم، وفي آدم نزلت : «وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً»^(١)، ولإرادة الكاف والنون من اليدين، وضمير خلقه عائد إلى آدم، الذي هو أقرب، فيكون هو الموجود بالأمر، فكما يجوز أن يكون بالحرفين عيسى، يجوز أن يكون آدم، وكما يحتمل الحرفان «كن» يحتمل اليدان «كن»، ليس بصحيح على أن القرآن أعلى رتبة عنده من الكتاب، فيلزم أن يكون آدم أعلى رتبة من عيسى، مع اتفاق المسلمين على أن عيسى أعلى رتبة من آدم، وإنما صار إلى العكس حتى حكم بالخطأ على قول من قال بعكس قوله، لأنه اعتبر أن آدم كلي، وعيسى جزئي، والكلي من حيث الشمول أفضل من الجزئي .

[كيفية خلق نبي الله آدم ﷺ، ونبي الله عيسى ﷺ]

ومن جهة أن آدم خلقه بيدي قدرته كليهما، وعيسى إنما باصبعين من أصابع قدرته، وهما الكاف والنون، وهما الجزآن اللذان عني، وقياسه مع الفارق، والدليل مقلوب عليه، لأنه جعل آدم كالقرآن، وعيسى كالکاف .

وأنت إذا اعتبرت العموم والخصوص كان محمد ﷺ أخص من آدم، فيكون كتاباً مع أنه جعل أن القرآن خلقه ﷺ، والآية كما احتملت كون الضمير فيها

في خلقه لعيسى عليه السلام، يحتمل راجحاً كونه لآدم من تراب، ثم قال لآدم : «كن» فيكون، «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ - في تكوينه - كَمَثَلِ آدَمَ»^(١)؛ أي : خلقه، أي : عيسى كذلك، فيكون آدم مخلوق بحرفين الكاف والنون، على أن المراد من الكاف هي اليد اليمنى، وهي المشيئة التي منها الكون .

والمراد من النون؛ هي اليد الشمال، وهي الإرادة التي بها العين، وكلتا اليدين يمين .

وإنما قلت : أن كلام المصنف قياس مع الفارق، لأنه يلاحظ بعض الآيات والعبارات، يستنبط منها بخصوصها شيئاً فيرجع في كل استنباطاته في مناسباته إلى طريق ظاهر الظاهر، فظاهر ظاهر الظاهر، وذلك لا يستقيم من سلك فيه، إلّا إذا كان مستند ما أخذ من الظاهر والباطن القطعيين .

وأما إذا جعل مستند ما أخذ ظاهراً لظاهر من نفسه، أو من نفس ما أخذ ما إصابته للحق، لأنه اتبع هواه بغير هدى من الله .

وأيضاً قوله : «وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته»؛ ليس بصحيح، وقد ذكر أن الكلام أشرف من الكتاب وأعلى رتبة .

وعيسى كلمة، والكلمة واحدة، والكلام وهو روح منه، والروح والكلام أعلى رتبة من الكتاب صريح به هو، والكلية والشمول لا يقتضي الأشرف مع وجود التخصيص بالخصوص، كيف وقد قال تعالى : «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً»^(٢)، وعيسى من أولي العزم، الذين اعترفوا عن علم وبصيرة وثبات، وليس كل عموم، وكل أصل أشرف من الخصوص ومن الفرع، كما في الشجرة والثمرة .

(١) سورة آل عمران، الآية : ٥٩ .

(٢) سورة طه، الآية : ١١٥ .

وقول علي عليه السلام، فيما ينسب إليه :

وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمُرُ

لا يختص بآدم، بل قد يكون في بعض من هو ذريته أظهر منه وأقوى، وإذا

كان عيسى عليه السلام، قوله كان أشرف من آدم، لأن القول أشرف من الكتاب،

والحرفان هما الكاف والنون كما ذكرنا، وهما اليدان كذلك .

[القاعدة الثامنة من المشرق الأول] [بأن صفة التكلم من قام به الكلام والكاتب من أوجد الكلام]

قال : «قاعدة مشرقية : المتكلم مَنْ قام به الكلام، والكاتب مَنْ أوجد الكلام؛ أي : الكتاب، ولكل منهما مراتب، فكلّ كتاب كلام من وجه، وكل كلام أيضاً كتاب من وجه آخر، إذ كل متكلم كاتب بوجه، وكل كاتب متكلم أيضاً بوجه، مثال ذلك في الشاهد الإنسان إذا تكلم بكلام في المعهود، وقد صدرت عن نفسه في ألواح صدره، ومنازل أصواته، ومخارج حروفه، صور وأشكال حرفية، وهيئة كلامية، فنفسه مَن أوجد الكلام، فيكون كاتباً بقلم قدرته في لوح نفسه -بفتح الفاء-، ثم في منازل أصواته، وشخصه مَن قام به الكلام، فيكون متكلماً، فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه وكن من الناصحين المصلحين، ولا تكن من المتخاصمين»^(١) .

[المراد من القيام على رأي المصنف تثنؤ]

أقول : قوله : «المتكلم من قام به الكلام»؛ ما يريد به فإن القيام يراد به إذا أطلق أحد معان أربعة؛ أحدها : قيام الصدور؛ كقيام نور الشمس بالشمس، ومعناه : قيام الشيء بإيجاد موجدّه، بحيث لا يتحقّق في مدة أكثر من مدّة إيجاده، وذلك كنور الشمس، وكالصورة في المرأة .

وثانيها : قيام الظهور؛ كقيام الكسر بالإنكسار، فإن الكسر سابق بالذات، ولكنه لا يمكن ظهوره في الأعيان إلّا بالإنكسار، لأن الإنكسار هو قبول الكسر للإيجاد، ولهذا قيل : الكسر وجد أولاً وبالذات، والإنكسار وجد ثانياً وبالعرض .

(١) كتاب العرشية، ص ٢٠ .

وثالثها : قيام التحقق؛ كقيام الإنكسار بالكسر، بمعنى أنه لا يتحقق لا في الخارج ولا في الذهن، إلّا مسبقاً بالكسر؛ لأنّه انفعال الكسر لفعل الفاعل، إذ لا تعقل الصفة قبل الموصوف، وقد نطلق على هذا؛ أغني القيام الثالث : القيام الركني؛ بمعنى أنّ الإنكسار في الحقيقة مادّته من نفس الكسر من حيث هو، لا من حيث فعل الكاسر، وذلك كقيام السرير بالخشب قياماً ركنياً، لأن الخشب هو ركنه الأعظم الذي تقوم به، والركن الثاني الأسفل الأيسر هو الصورة، فلنك أن تقول : أنه تقوم بالخشب تقوم الركني، وأن تقول : أنه تقوم بالخشب تقوم التحقق .

ورابعها : تقوم عروض؛ كتقوم الصبغ بالثوب، فهذا تقوم الذي ذكره المصنّف أيها، والظاهر من سياق كلامه، حيث جعل الكاتب من أوجد الكلام، أن مراده بهذا التقوم في قوله : «المتكلم من قام به الكلام»؛ هو قيام العروض؛ المسمّى بالحلول في قولهم : العرض هو الحال في المتحيّز، فكلاً تفسير به، لأنّه لو أراد أن المتكلم من قام به الكلام قيام صدور، لكان معناه من أوجد الكلام، فلا يكون فرق بين المتكلم والكاتب، فعلى تفسيره يكون الله قد قام به كلامه، أي: حلّ في ذاته، فيكون محلاً لغيره، لأن كلامه غيره، إذ لا يريد أن المتكلم من حلّ به المتكلم، على أن المسلمين أجمعوا على أنّه متكلم ﷻ من قوله تعالى : ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١)، فسُمّي متكلماً بما أوجد من كلامه لموسى في الشجرة، أي : بما أنطقها به من كلامه .

ويلزم على مراده أن يكون الله سبحانه كتاباً، لأن الكتاب هو الذي يقوم به الكلام، والمعاني والنقوش كما تقدم .

ولو أراد هو أو غيره أن الله سبحانه هو الذي أحدث الكلام بالشجرة لموسى عليه السلام، كانت الشجرة كتاباً لما أقام فيها من كلامه، فالمكلم موسى من

(١) سورة النساء، الآية : ١٦٤ .

الشجرة من هو؛ فإن كان المتكلم من قام به الكلام، فالشجرة هي المتكلم، وإن كان المتكلم هو مَنْ أحدث الكلام، فالتكلم هو الله سبحانه؛ لأنه خلق ما نطقت به الشجرة، وأنطقها بما خلق فيها من كلامه، وبذلك وصّف نفسه بكونه متكلماً، لأنه أحدث الكلام .

وعن أبي بصير، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : (لم يزل الله -جلّ اسمه- عالماً بذاته ولا معلوم، ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور .
قلت جعلت فداك : فلم يزل متكلماً؟ .

قال : الكلام محدث، كان الله ﷻ وليس بمتكلم، ثم أحدث الكلام^(١) .
أقول : سمّاه متكلماً بما أحدث من الكلام، وهذا ظاهر .

[معنى الكاتب على رأي المصنف تكمّل]

وقوله : «والكاتب من أوجد الكلام، أي : الكتاب»؛ يرد عليه مثل ما ورد على ما قبله، فإن الكاتب مَنْ أثبت شيئاً في شيء، فيصدق على مَنْ أثبت المعاني في العقول، والرقائق في الأرواح، والصُّور الجوهرية في النفوس، والصور الشَّبَحِيَّة في الأجسام، والأجسام في المكان والزمان، والألفاظ في الهواء، والنقوش في الأجسام والجسمانيات، فإذا أردنا تصحيح كلامه، فلا بدّ إمّا من تقدير مضاف؛ مثل : الكاتب مَنْ أوجد صور الكلام في شيء، مع تضمين أوجد معنى وضع ونقش، أو إرادة المتكلم من الكاتب، وهذا لا يصح في مقام التقسيم .

وأما إذا قال : مَنْ أوجد الكلام، فهو المتكلم، فكلامه إذا عكس صحّ في المتكلم، فإنّه هو مَنْ أوجد الكلام .

وأما من قام به الكلام، لا يصح أن يكون متكلماً ولا كاتباً، وإنّما يصحّ أن

(١) أمالي الصدوق، ص ١٦٨، ح ٣٥، مجلس : ٦ . بحار الأنوار، ج ٤، ص ٦٨، ح ١١،

يكون كتاباً، لأن الكتاب هو الذي قام به الكلام، إمّا بصورته؛ كالهواء والقوة السامعة، وإمّا بصورته ونقشه؛ كالقراطيس والألواح .

[مراتب الكلام والكتاب]

وقوله : «ولكلّ منهما مراتب»؛ أي : لكل واحد من الكلام والكتاب مراتب، يسمى كل واحد باعتبار مرتبته باسم مع اتحاد أصلهما، فبلحاظ الفيضان يسمى كلاماً، وبلحاظ قيام الفائض بشيء يسمى كتاباً، فكل كتاب باعتبار تقوّمه بإفاضة فاعله تقوّم صدور كلام، وكلّ كلام باعتبار تقوّمه في مكانه تقوّم عروض كتاب، فيكون كلّ محدث من حيث هو مفيض متكلم، ومن حيث هو واضع ذلك المفاض في محلّ كتاباً، وهذا على ما اعتبرناه لا على ما اعتبره المصنف، كما بيّنا قبل، ويأتي في مثاله : من أنّ الكاتب هو من أوجد الكلام، وقد بيّنا لك أنّ من قام به الكلام قيام صدور هو المتكلم، وهو الذي أوجد الكلام، ولهذا ورد في شأن القلم، أنه كتب في اللوح : (ما كان وما يكون)، فسمّي كتاباً باعتبار ما أثبت في اللوح، وورد ثم ختم على فمه فلا ينطق أبداً، والختم على الفم، وعدم النطق للمتكلم لا للكاتب، وذلك باعتبار إفاضته لما كتب في اللوح .

وقد قال في حق نبيه ﷺ : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١)، فنسب إليه لوازم التكلم دون الكتابة، وما ذكره المصنف تمثيل يوجّهه على اعتباره، ومع ذلك لا ينافي ما ذكرناه .

[معنى صدور الكلام عن نفسه عند المصنف تكلّ]

فقوله : «وقد صدرت عن نفسه، ... إلخ»، باعتبار كون الصادر واقعاً بصوّره في ألواح صدره، تكون تلك الألواح كتاباً، وإثبات تلك الصور فيها كتابة .

وكذلك تلك الأصوات المقطعة في مراتب أصواته، باعتبار كونها منقوشة فيها، كالتى في الحلق والقم، والخارج القائم في الهواء على نحو ما ذكر، فنفسه - بسكون الفاء- ممن أوجد الكلام، باعتبار كونه فائضاً يكون متكلاً، لإيجاده الكلام ونطقه به، وباعتبار إثباته في لوح نفسه -بفتح الفاء-؛ أي : الهواء الممتد من جوفه إلى الهواء الخارجى في منازل صوته، يكون كاتباً .

وقوله : «وشخصه ممن قام به الكلام، ... إلخ»؛ فيه لما قلنا : من أن المراد بالقيام هو الحُلُول، فيكون الشخص كاتباً لا كاتباً، ولا متكلاً .

[معنى الكلام عند أصحاب وحدة الوجود]

وقوله : «فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه»؛ فيه ما قلنا : من أنه إذا قسنا عليه الواجب، لزم مع التشبيه بالخلق أنه إنما سُمِّيَ سبحانه بتكلم، لأنه ممن قام به الكلام، والكلام عند هؤلاء الجماعة أصحاب وحدة الوجود، هو ذاته كما ذكره الملا محسن^(١) في أنوار الحكمة^(٢) .

ويسمى أيضاً أنه كاتباً؛ لأنه أوجد الكلام .

[معنى الكلام عند الشارح تفت]

وأما عندنا فقد عافانا الله سبحانه، وله الحمد مما أبتلى به هؤلاء، فنقول : لا يكون شيء من الخلق مقياساً لشيء من الحق تعالى، وما يوجد في خلقه فهو آية معرفته، والكلام حادث، والمتكلم من أوجد الكلام، وهو تعالى متكلم؛ لأنه أحدث كلامه في ما شاء، وكلم به من شاء كيف شاء، فلا تجعل للشاهد مقياساً للواجب في شيء .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) راجع أنوار الحكمة، ص ٦٤، تحت عنوان : نور تكلمه سبحانه

وأما ما أرى الخلق من آياته في الآفاق، وفي أنفسهم، فهو آيات معرفتهم، ولا كذلك قياس المصنّف، لأنه يقيس ذات العبد فيما ينسب إليها، ويطلب نظيره فيما ينسبه إلى ذات الربّ سبحانه عما يشركون .

[القاعدة التاسعة من المشرق الأول] [بأن كل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً]

قال : «قاعدة عرشية : كل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً، بل كل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة، فهي متحدة الوجود، مع مدركها وبرهانه الفائض من عند الله، هو أن كل صورة إدراكية لها ضرب من التجرد عن المادة، وإن كانت حسية مثلاً، فوجودها في نفسه، وكونها محسوسة شيء واحد، لا تغاير فيه أصلاً، ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود، لم تكن هي بحسبه محسوسة»^(١) .

[مسألة اتحاد العاقل والمعقول على رأي الشارح تثنئ]

أقول : يريد في هذه القاعدة يقرر مسألة قد ملأ كتبه منها، وهي اتحاد العاقل بالمعقول، وتجري في اتحاد الحاس بالمحسوس، والفاعل التام بالمفعول، وهي مسألة عويصة على أذهانهم، والشبهة دخلت عليهم من دعوى أن وجودها إدراكي، ولهذا إذا سلّمت إنما يلزم منها اتحاد العقل بالمعقول على توجيه نذكره، والباب الذي دخلت عليهم منه الشبهة توهم أن العاقل يعقل غيره بنفس ذاته، كما يسمع بذاته، ويرى بذاته، وقد بينّا فيما تقدّم أن الإدراك معنى فعلي؛ لأن السمع الذي هو الذات، وكذا البصر والعلم المعبر عنه بالعقل هو الذات، فسمّه باسمه الحقّ وهو الذات، ثم انظر هل تقدر أن تنسب إليه إدراك مسموع أو مرئي، أو معلوم، لأنّه تعالى إنما هو هو، فلا مسموع ولا مبصر ولا مدرك، فإذا وجد المسموع والمبصر والمذكر، حصّل الإشارتي بها، وهو الوجود الإدراكي النسبي،

وهو ظهور المدرك - بكسر الراء - بالمدرك - بفتح الراء - .
والظهور أثر الظاهر، فالإتحاد في الظهور إذ ليس للمدرك - بفتح الراء - حقيقة غير الظهور، إذ هو الظهورُ به، لأنَّ مادته ذلك الطارئ المتحدّد الذي هو تأكيد الفعل، وصورته ظلّ هيئة الفعل، كما أن صورة الكتابة ظلّ هيئة حركة يد الكاتب، وكما أنَّ هيئة حركة يد الكاتب ليست هي يد الكاتب، ولا ذات الكاتب، وإنّما يُحدثها الكاتب عند إرادة الكتابة بنفسها، كذلك الوجود الإدراكي ليس هو نفس الفعل، ولا ذات الفاعل .

وكلام المصنف يلزم منه أن تكون هيئة الكتابة، القائمة في القرطاس، التي هي بمنزلة الصورة المعقولة، هي نفس حركة يد الكاتب، ونفس يد الكاتب، بل نفس الكاتب، ومع هذا كله يدّعي أنَّ برهان ما ذكره فائض عن الله سبحانه، أخذه من الآيات الآفاقية والآنفسية، فانظر ماذا ترى .

[كيف يكون أن الله تعالى خلق الأشياء لا من شيء]

وقوله : «كل معقول الوجود، فهو عاقل»، أيضاً يدخل فيه كل معلوم، يصح للمصنف قوله : «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، لأنه إذا خصّص المعقول بالمجرد عن المواد لم يبق عنده شيء، إذ كلّ مخلوق فمن مادّة خلقه خالقه تعالى، وإنّما معنى أنّه خلقها لا من شيء، أي : لا من شيء معه قديم، لا أن معناه أنّه خلقه لا من مادّة، ولو سكنتنا عن هذا لزمه أن بسيط الحقيقة بعض الأشياء، لأن المادّيات من الأشياء، مع أنّه أخرجها من الإتحاد .

ولو سكنتنا عنه أيضاً لزمه أن الأشياء المجردة هي التي معه في صقعهِ في أزلهِ، فهو كلها لبساطتها، ولا يلزم التركيب والتغيير بالمتباينات، لأنها في أنفسها مجردة .
وأما المادّيات فلكونها خارجة عن صقعهِ، وواقعة في الإمكان، لم يصح اتّحادها به، فلا تكون معلومة له؛ لأن المعلوم الحادث بجميع أقسامه، يجب أن يكون وجوده إدراكياً، لأنه غاية الفعل، فلا ينقص في تحقّقه بالفعل عن كون تحقّقه إدراكياً، فإذا لم تكن بذاتها معلومة له، لم تكن مفعولة له .

[قول الفيض الكاشاني في العاطية والمعلومية]

قال الملاّ محسن^(١) في رسالة العلم، التي وضعها لابنه علم الهدى : «اعلم أن العالمية والمعلومية هما عين الفاعلية والمفعولية، أو لازمتان لهما، لأن العلم عبارة عن حصول المعلوم للعالم، وليست الفاعلية أيضاً إلّا حصول المفعول للفاعل، أو تحصيل الفاعل للمفعول، فإنك إذا تصورت صورة في نفسك، فعين تصوّرِك إيّاها عين حصولها لك، وعين علمك بها، وتصوّرِك إيّاها ليس إلّا إنشاؤك لها في ذلك، وإبدالها إيّاها، مع أنك لست مستقلاً لها في هذا الإنشاء والإبداء، بل أنت محلّ لها، وإنّما يفيض عليك مما فوقك حين حصول شرائطها فيك، واستعدادك لها، فلو كان الإنشاء منك بالاستقلال، لكان أولى بأن يكون علماً لك بها»^(٢).

فإذا كان عندهم أن العالمية عين الفاعلية، والمعلومية عين المفعولية، دارت المعلومية مدار المفعولية وجوداً وعدماً، فيلزم إمّا معقولية الماديات، أو عدم مفعوليتها، واعتبار الوسائط في الماديات في المعلومية والمفعولية دون المجردات، يلزم منه اختلاف نسبة الذات الحق تعالى إلى بعض الأشياء، وهذه صفة الخلق، على أن المصنّف لا يفرق بين الوجودات، فكيف جعل هنا بعضها معقولاً كالمجردات، وبعضها غير معقول كالماديات، فيلزمه أن يكون بعض الوجودات مجردة، وبعضها مادية، فلا يصح قوله : بكون الوجود صادقاً على جميع أفرادها بالاشتراك المعنوي، فمرة قال : هكذا، ومرة قال : إنّ الحقّ وجودات الأشياء ممّا شأها من النقائص والأعدام ليس لذاها، وإنّما هي عوارض مراتب تنزلاته، وذاته بريئة من هذه الأعدام والنقائص .

ومرة قال : إنّ ما كان منها معقول الوجود، فهو متّحد بالعاقل المعبود تعالى، وما كان مادياً فلا .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) جوامع الكلم، ج ١، ص ٣٣٥ .

ومرة قال : تفريعاً على هذه القواعد القاعدات، أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وإلاّ لزم تركّبه من وجود وعدم .

ومرة قال : إلاّ ما كان من النقص والأعدام؛ يعني أن بسيط الحقيقة لا يُسلب عنه شيء، إلاّ ما كان من نحو النقص والأعدام، وكل هذه المتناقضات والاضطرابات منشأها القول بوحدة الوجود .

وأنا أقول : للمصنّف لا يتعب نفسه، فإنه إن صعدَ السماء، أو نزل الأرض، أو قتل نفسه، أو غير ذلك لا يكون ربّاً، ولا يكون قديماً، ولا أصل له في الأزل أبداً، ولا يقبل منه إلاّ من كان يريد هذه المرتبة، وهم معه مثل ما قيل في ذم أبي الحسين الجزار :

إِنْ تَاهَ جَزَارُكُمْ عَلَيْكُمْ بِفِطْنَةٍ فِي الْوَرَى وَكَئِيسٍ
فَلَيْسَ يَرْجُوهُ غَيْرُ كَلْبٍ وَلَيْسَ يَخْشَاهُ غَيْرُ نَئِيسٍ

[قول المصنّف تنبّه إذا لم نقل بالاتحاد يلزم أمر محال]

وأيضاً قوله : «فهو عاقل»؛ أيضاً يشير به إلى دليل الاتحاد من أنا إذا لم نقل بالاتحاد لزم أمر محال، فقال في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر : «لأننا إذا نظرنا إلى الصورة العقلية ولاحظناها، وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل، فهل هي في تلك الملاحظة معقولة، وإلاّ لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل، والمقدّر خلاف هذا، وهو أن وجودها بعينه معقوليتها، وإن كانت تلك الملاحظة إياها، التي هي تكون مع قطع النظر إلى ما سواه معقولة، فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة أيضاً، إذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون العاقلة، كما هو شأن المتضايقين، وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها، فتكون معقولة لذاها .

ثم المفروض أولاً أن هنا ذاتاً تعقل الأشياء المعقولة له، ولزم من البرهان أن

معقولاً متحدة مع من يعقلها، وليس إلّا الذي فرضناه»^(١) .
ويريد أنا إذا نظرنا إلى الصورة المعقولة، لم نجد منها إلّا كونها معقولة
لعاقلها، لأنّها هي حظها من التحقق، فتكون هي بذلك عاقلة إذ كونها معقولة لا
ينفك عن عاقل لها، كما هو شأن سائر المتضافات، وهذا في حال قطع النظر عن
عاقلة عاقلها، وإنّما فهمنا العاقلة من المعقولة، فلو لا تحقق الاتحاد لما فهمنا
العاقلة من المعقولة، مع قطع النظر عن عاقلة عاقلها .

[مغالطة المصنّف تدخّل نفسه وخفاء الحق عليه]

وأقول : إذا تأملتَ هذا الكلام، وجدته مغالطة، خفي التخلص منها على
المصنّف، وعلى أهل الاتحاد .

وبيان التخلص منها؛ هو إنّ فهمك العاقلة، إنّما هو لأجل مأخذ الإشتقاق،
بمعنى أن تحقق المعقولة مأخوذ فيه لحاظ العاقلة، كالأبوة والبنوة، فإن تحقق كل
منهما مأخوذ فيه لحاظ الآخر، ولكن كما لا تتحد الأبوة بالبنوة مع أخذ لحاظ
أحدهما في تسمية الآخر، بل الأبوة منسوبة للأب، والبنوة منسوبة للابن، ليس
بينهما اتّحاد، وإنّما اعتبر لحاظ الجهة الملائمة؛ يعني أنّ جهة الأب إلى الابن دون
غيرها من جهات الأب، جعلت صفة لجهة الابن إلى الأب في أخذها لجهة الابن،
وجعلت جهة الابن إلى الأب صفة لجهة الأب في أخذها لجهة الأب، فالأبوة
صفة الأب الموصوفة بجهة الابن، والبنوة صفة الابن الموصوفة بجهة الأب،
كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف بالضرب، وليس صفة لذات زيد،
فالأبوة مركبة من صفة هي جهة الابن، وموصوف هي جهة الأب، والبنوة
مركبة من صفة هي جهة الأب، وموصوف هو جهة الابن، وليس بينهما اتّحاد

(١) كتاب المشاعر، ص ١٠١، المشعر السابع في في أنه يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من

غير الأبوة، بل الأبوة غير البنوة، كذلك المعقولة والعاقلة، فإن المعقولة التي هي صفة الصورة المعقولة لحظ في الاتصاف بما تعقل عاقلها، وهو فعل العاقل، والعاقلة التي هي صفة فعلية للعاقل كذلك، فالصورة في نفسها هيئة المحدث والمتصور لها، إمّا بأن انتزعها من صاحبها أو اخترعها لصاحبها، وعلى كل حال هي صفة غير العاقل لها، أمّا في التسمية فأخذ فيها هيئة تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايفين، بل هذان متضايقان .

وأمّا في الذات فلأن الصورة لم يكن لها تحقّق في التقدير، إلّا هيئة تعقل عاقلها، لأنها عبارة عن ظهوره بها، أي : عبارة عن تعقله لها، فحيث قام الدليل القطعي على أنها ممكنة، وكلّ ممكن زوج تركيب، وجب أن تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هي هيئة صاحبها، سواء كانت منتزعة من موجود، أم مخترعة لما يوجد، ومن صورة هي هيئة محلّها الذي هو الخيال أو النفس، أو ما يشابه ذلك، لأن الصورة المعقولة لا بدّ لها من محلّ تقوم فيه، كالصورة في المرأة، فإن محلّها زجاجة المرأة بما هي عليه من بياض وصفاء، وكبر واستقامة وأضدادها .

فالمصنف فيما هو فيه لا بدّ له أن يجعل للصورة التي فرض أن عاقلها هو الحق سبحانه محلاً، إمّا ذاته أو علمه، إن فرضه غير ذاته، أو شيئاً خارج ذاته .

والحاصل لا بد للصورة المعقولة من محلّ تقوم به وهيئته، كما قلنا في زجاجة المرأة هي صورتها، فلا بد للصورة المعقولة إن كانت ممكنة من مادة وصورة، فمادّتها نفس ظهوره بها، وهو تعقله لها، وصورتها محلّها منه، وكلّ هذه المراتب لم تكن نفس العاقل، إذ غاية ما يسامح فيه أن يقال : هي ظهوره بها، وليس ظهوره بها ذاته، لأنه كان قبل أن يتعلّلها، فلمّا تعلّلها اتّحدت به، كيف يكون وقبل ذلك تكون حاله مغايرة لحال الاتحاد .

وأيضاً إذا تعددت الصور المعقولات، وهي لا شك أمّا المتعددة من الحوادث

متغايرة، وجب أن تكون كل صورة معقولة بما هي به، هي من التعدّد والتمايز، واعتبار التعدّد والتغاير يناهي الاتحاد، واعتبار الاتحاد يناهي ما هي عليه، إذ لا يتعقل المختلف بغير الاختلاف، وإلّا كان المتعقل غيره، ألا ترى أن نور الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة الألوان، لا يكون ما في الزجاجات، وما انعكس عن كلّ منها متّحداً بنور الشمس الواقع عليها، لا في لونه ولا وحدته، ولا في أوضاع ما فيها، ولا المنعكس عنها، وإن كان نور الشمس واحداً، وبإشراق واحد، بل وجب التعدد والاختلاف لاختلاف القوابل والأوضاع، على أن نور الشمس الذي هو بمنزلة تعقل العاقل للصورة، وإن جوّزنا كونه في ظاهر النظر متّحداً بالواقع على الزجاجات أو بالمنعكس عنه، لا يكون متّحداً بالشمس، وكيف يتّحد ما في السّماء الرابعة بما في الأرض، وإن عوّل إلى مفاهيم الألفاظ الاشتقاقية، فليس في معرفتها معرفة الحقّ، ولا صفاته، لأنه **تَكَلَّمَ** هو وصفاته ليس من الألفاظ ولا مفاهيمها، وإتّما تتكلّم في الموجود في الخارج المتحقق في نفسه، قبل أن تتكلّم، وقبل أن نفهم، ألا ترى المصنّف كيف استدلّ على كون الصورة المعقولة عاقلة، إنك إذا لحظتها مع قطع النظر عن عاقلها، أمّا تكون عاقلة إذ لا يتصور معقول بدون تصوّر عاقل له، فلأجل أن ملاحظتها من حيث هي معقولة، تستلزم حضور عاقل لها في ذهن ملاحظها، تكون عاقلة لحضور عاقل لها، ولأجل فهم كونها عاقلة يكون وجود عاقلها وجودها، وإلّا لما فهم من نفس وجودها العاقلية، فانظر كيف هذا الاستدلال الذي يزعم أنه فائض من الله تعالى، ولا أدري هل يريد أنه فائض من الذات البحت، أم من فعله .

وهذا البرهان الذي ذكره هو قوله : إن كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادّة، وإن كانت حسّية مثلاً، فوجودها في نفسه، وكونها محسوسة شيء واحد، لا تغاير فيه أصلاً .

أقول : أمّا كون وجودها من حيث هي مدركة، وكونها معقولة، وكذلك المحسوسة من حيث الإحساس شيئاً واحداً، فظاهر من حيث أن وجودها ظهور المدرك لها بها .

وأما أن ظهور الشيء بشيء هو نفس ذلك الظاهر فشيء لا يوجد في الأذهان، ولا في نفس الأمر، ولا في الخارج، بل الموجود فيها خلاف ذلك، والله الحق سبحانه لا يفيض عنه إلّا الحق، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾^(١).

[هل يمكن للصور المعقولة والمحسوسة أن تكون نحو من الوجود؟]

وقوله : «ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود، لم تكن هي بحسبه محسوسة»؛ فيه أنه لا يقول به إلّا فيما فيه، نحو من التجرد .
وأما الماديات فإنه يقول : أن لها نحواً من الوجود، لم تكن هي به محسوسة، ونحن نمنع التفاوت في خلق الرحمان، فإنّ الماديات إن كان لها نحو من الوجود غير ما هي به معلومة، كان للمجردات وإلّا فلا، لأن الصانع واحد، والصنع واحد، والمصنوع واحد، وهذا الكلام محكم قطعي، كلّ من له معرفة بدليل الحكمة، يقطع به ولا يخفى إلّا على أهل الظواهر، وقد دلّ على هذا أدلة العقل، وأدلة النقل، بأن الأشياء إنّما تختلف في نسبها إلى أنفسها، فتقرب منه تعالى بنسبة قوابلها، وتبعد بنسبة قوابلها، وكل ذلك نسبها إلى ذواتها .

وأما هو تعالى فليس عنده قريب ولا بعيد، لا في علمه بها، ولا في إيجادها، ولا في قيوميّته لها، ولا غير ذلك على أنّه ذكر في قاعدة حدوث العالم : «أن الوجود كما جاز أن يكون كيفاً أو غيره من الأعراض، فجاز أن يكون جوهرًا

صُورِيًّا مَادِّيًّا، متحدّد الذات والهويّة»^(١) .

ونقول : كما جاز أن يكون الوجود جوهرًا صوريًّا ماديًّا متحدّد الذات والهويّة، جاز أن يكون للصورة المعقولة والمحسوسة نحو من الوجود ماديّ، لم تكن به مدركة، لأنّ التعقل عنده لا يجريه في الماديات، وإنّما يجريه في المحرّرات والمعقولة، والمحسوسة لا بد لها من نحو وجود ماديّ، إمّا في محلّها أو في شيء من أركان ما تتقوم به، إذ لا يمكن أن تعقل الصورة لا في محلٍّ ولا لتصورٍ، ولا على نوع التأليف، لأنّ الممكن المصنوع لا يكون إلّا هكذا، خصوصاً الصّور التي لا تتقوم بدون الحدود والهندسة، وإلى هذا النحو قلتُ : إنّنا نمنع التفاوت في خلق الرّحمان، «فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»^(٢) .

[قول المصنف تثنّى : بأن وجود الصور وجود إدراكي، لا كوجود السماء والأرض]

قال : «لأنّ وجودها وجود إدراكيّ، لا كوجود السماء والأرض، وغيرها في الخارج، فإنّ وجودها ليس وجوداً إدراكياً، ولا ينالها الحس، ولا العقل إلّا بالعرض، وتبعيّة صورة إدراكية مطابقة لها، فإذا كان الأمر كذلك، فنقول : تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها، لا يمكن أن يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاس بها، حتى يكون لها وجود، وللجوهر الحاس وجود آخر، قد لحقتهما إضافة الحاسيّة والمحسوسيّة، كما للأب والابن اللذين هما ذاتان، ووجوب كل منهما غير عارض الإضافة، وقد يعقلان لا من جهة الأبوة والبنوة؛ لأنّ ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه، لأنّ هذه الصورة الحسيّة ليست ممّا يتصور أن يكون لها وجود، لا تكون هي بحسبه محسوسة، فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة، كالإنسان الذي ليس في وجود ذاته بذاته أباً، ولكن صار بالعرض حالة إضافية،

(١) راجع القاعدة الثانية عشر في حدوث العلم الصفحة رقم (٣٨٧) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الملك، الآية : ٣ .

تعرض لوجود ذاته، بل ذات الصورة الحسية بذاتها محسوسة»^(١).
 أقول : قوله : «لأن وجودها إدراكي»؛ هو ما ذكرناه من أن وجود
 الصورة المعقولة ليس شيئاً غير ما هي به مدركة، ومعناه : أن نفس وجودها
 ظهور عاقلها بها، وظهور عاقلها بها هو نفس تعقلها لها، وهذا ظاهر .

**[رد ونقد الشارح تثبُّت قول المصنف تثبُّت : بأن وجود الصور ليس
 كوجود السماء والأرض]**

وقوله : «لا كوجود السماء والأرض وغيرهما»؛ يعني به أن وجود الماديات
 بمادياتها، ويرد على هذا أنه يلزمه أن تكون وجودات الأشياء قديمة غير مخلوقة،
 وإنما صنعه تعالى لها كصنع البناء للحدار، فإن الحجارة والطين لم تكن من صنعه،
 وإنما أحدث الهيئة .

والمصنف هو وأتباعه قائلون بذلك، كما ذكره في سائر كتبه، من أن
 وجودات الأشياء وماهياتها ليست محدثة، وإنما الحادث إفاضة الوجود عليها، وقد
 تقدّم ما نقلنا عن صهره الملا محسن^(٢) من الكلمات المكنونة، ومنه قوله : «وسرّ
 سرّ القدر أن هذه الأعيان الناشئة ليست أموراً خارجية عن الحق، بل هي نسب
 وشؤون ذاتية، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها، فإنها حقائق ذاتيات، وذاتيات
 الحق سبحانه لا تقبل الجعل، والتغيير والتبديل، والمزيد والنقصان، فهذا علم أن
 الحق لا يعيّن من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة كان أو فعلاً، أو حالاً أو غير
 ذلك، لأن أمره واحد، كما أنه واحد، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي
 الواحداني، بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات، القابلة له، الظاهرة به،
 المظهرة إيّاه، متعدداً ومتنوعاً، مختلف الأحوال والصفات، بحسب ما اقتضته
 حقائقها الغير المجعولة، المعينة في عالم الأزل»^(٣) .

(١) كتاب العرشية، ص ٢١ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٣) راجع الصفحة رقم (٨٧) من هذا الكتاب .

وإنما أكرّر كلما قم لتأمل أيها الناظر فيها، في كل موضع وإن استلزم التطويل، فإذا كانت حقائق كل شيء ذاتياته تعالى، وهي غير مجعولة لا تقبل التغيير والتبديل، وهو تعالى لم يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، بل هي متعينة في نفسها بنفسها، ووجوداتها من وجوده، وهي غير مجعولة، بل هي باقية على تقدسها في ذواتها عن ردائل النقائص، والأعدام والطباع، فما الذي صنع سبحانه، وأي شيء أحدث إلّا إفاضة الوجود، وإرساله على تلك الأعيان الثابتة، فإذا كان حاله تعالى عندهم هكذا، فالسماوات والأرضون وغيرهما لم يحدث منها شيئاً، إلّا كما يحدث البناء، فلا تكون وجوداتها إدراكية، فلا تتحد بوجود مدركها، وينبغي أن تكون الصور المعقولة أيضاً كذلك، لأنها أيضاً بموجب كلامهم ليست وجوداتها إدراكية، فلا تتحد وجودها بوجود مدركها، ألا تسمع كلام الملا محسن^(١) : «إن الحق لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً، صفة كان أو فعلاً، أو حالاً أو غير ذلك»، لأنهم إذا حكموا بكون ماهيات الأشياء وحقائقها كلها ذاتيات له غير مجعولة، ولا فرق بين الذوات والصفات، والأفعال والأحوال، ووجوداتها من وجوده، وهي غير مجعولة، فالصور المعقولة من الأشياء، لأنها إما ذوات أو صفات، أو أفعال أو أحوال، فإن قالوا : بأن وجوداتها إدراكية، كان قولهم : أنه لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً باطلاً؛ لأنه إن لم يعين لها شيئاً كان لها نحو، بل أنحاء من الوجود، لم تكن بها معقولة، وإن كانت بها معقولة، لأن تلك الأعيان والحقائق صور علمية له تعالى، كما قاله في الوافي، في باب السعادة والشقاوة^(٢) .

فلا فرق بينها وبين السماء والأرض، فعليه أن يجعل وجودها متحداً بوجود

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) راجع كتاب الوافي، ج ١، ص ١١٦، باب : السعادة والشقاوة .

عاقِلها العالم بها، على أن الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل والنقل، والاجماع من المسلمين، أن كل ما سوى الله حادث، وكل حادث فهو بجميع أجزائه وما ينسب إليه، أو يتقوم به، فهو حادث، ليس فيه شيء، لم يكن بمخترع لا من شيء، وكل شيء منها فهو قائم بأمره الفعلي قيام صدور، وبأمره المفعولي قيام تحقق، فأَيُّ شيء من السواء مستثنى، وأَيُّ شيء ليس بسوى الله تعالى لا يكون معقولاً له، فنحو السماء والأرض، إذا جعله غير إدراكي لزمه أنه غير مصنوع له، وكونه غير مصنوع له تعالى يلتزمه ولا يبالي، ولكن حكم الصور المعقولة حكمه في التفي والإثبات كما ذكرنا .

[موافقة المصنف تَعُدُّ لقول المشائين في اتحاد العلم والمعلوم]

وقوله : «ولا ينالها الحس ولا العقل إلّا بالعرض، وتبعية صورة إدراكية مطابقة لها»؛ قد ذكرنا سابقاً اتحاد العلم والمعلوم، وأشرنا إلى دليله، ولكن المصنف ذهب فيه إلى رأي المشائين^(١)، من حصر العلم في الصور، وجعل الذوات معلومة بالعرض، وهو قوله : «وتبعية صورة إدراكية مطابقة لها»، وقد بينّا أن العلم إذا كان هو الصورة، فالصورة العلمية معلومة للعالم بنفسها، أم بصورة أخرى، فإن كانت بصورة أخرى لزم التسلسل أو الدور، وإن كانت معلومة بنفسها فما الفرق بينها وبين زيد الذي هو ذو الصورة، مع أنهم يفسرون علمه تعالى بالأشياء، أنه عبارة عن حضور الأشياء وانكشافها، فلا أدري هل يرون أن الصور المعقولة حاضرة لديه، دون الذوات الماديات، أم الماديات غائبة عنه، إلّا بصورة إدراكية مطابقة لها، فكيف قال تعالى : «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»^(٢)، أم جميع الأشياء المجردة والمادية كلّها لديه على حد واحد في الحضور، فإن رأوا الوجه الأول جهلوه تعالى بأكثر الأشياء، لجعلهم

(١) تقدم ترجمة هذا الاسم في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

(٢) سورة سبأ، الآية : ٣ .

المجردات حاضرة لديّه دون غيرها، وما علمه بالأشياء إلّا حضورها لديه .
وإن رأوا الوجه الثاني جعلوه تعالى في علمه بالماديات محتاجاً إلى الصور الإدراكية المطابقة لها .

وإن رأوا الوجه الثالث؛ وهو أن جميع الأشياء مجردة، ومادّيها حاضرة لديه على حدّ واحد، كل في مكان حدوده، وزمان وجوده، وجب عليهم التسوية بينها، كما ذكره سبحانه في قوله : ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾^(١)، وقوله : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾^(٢)، لأن الجميع حاضر لديه .

وعندنا إنّما نعلم بصورة زيد التي في خيالنا حالة حضوره، لأنّه حالة حضوره لم تكن عندنا صورة خيالية، إلّا نفس حضوره، فإنّه علمنا به فإذا غاب عنا انتزع خيالنا صورة حضوره المنفصلة، كما في المرأة، ولا نعلم منه شيئاً في غيبته إلّا صورة الحضور، فلو تحرّك في غيبته عنا، أو سكن أو قام، أو قعد أو مات، لم نعلم به، ولو كانت الصورة التي في خيالنا هي علمنا به مطلقاً، لما جهلنا في غيبته حالاً من أحواله، فلمّا لم نعلم من أحواله شيئاً غير حالة حضوره عندنا، دلّ بأنّ الصورة لا نعلم بها أحوال زيد، أمّا في غيبته فلا نعلم بها إلّا هيئة حضوره، لأنّها هي هيئة حضوره، وأمّا في حضوره فلا صورة عندنا، غير حضوره المدرك بأبصارنا .

والواجب ~~تلك~~ لم يغب عنه شيء، ولم تكن عنده صورة في ذاته، ولا خيال له كما في خلقه، وكلّ شيء يعلمه بنفس حضوره، فالصور التي في سائر كتبه كالكتب العقليّة والروحيّة، والنفسية والطبيعيّة، والماديّة والمثاليّة، والجسمانية والجسميّة، معلومة بأنفسها، وهي علمه تعالى بتلك الأعيان، لأن تلك الأعيان لا

(١) سورة يونس، الآية : ٦١ .

(٢) سورة الملك، الآية : ١٤ .

تغيب عنه، ولكن لما كانت تغيب عنا، وقال الكافر : ﴿أَنذَا مَتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجَعَ بَعِيدًا﴾^(١)، قال سبحانه في جوابهم : ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾^(٢)، فخطبهم بنمط ما يعرفون من أن الشيء إذا غاب عنهم من مكان وطور، وكان في موضع آخر محفوظاً، يكون معلوماً بحكم الحاضر، وإلا فإن الأشياء إذا تغيرت عن أماكنها، وأوقاتها وأطوارها، لم تتغير عنده تعالى عما هي عليه، إذ لا تغيب عنه تعالى حالتها عما هي عليه قبل التغير، ليكون إنما يعلمها بما في كتب أطوارها، بل إذا تغيرت عندنا وعند أنفسها لم تتغير عنده، إذ كل شيء عنده فيما أقامه فيه، لأن كل ما دخل في ملكه وسلطانه لا يخرج عنه، بل هو فيما أقامه عنده، وإلا لفاته شيء أو حال .

[هل إن الصورة الإدراكية والمحسوسة هي نفس فعل المدرك الذي هو الحركة أم أثر الحركة]

وقوله : «فإذا كان الأمر كذلك، فنقول : تلك الصورة المحسوسة، التي وجودها نفس محسوسيتها، لا يمكن أن يكون وجودها مباناً لوجود الجوهر الحاس بها»؛ فيه ما قلنا : من أننا إنما نثبت إن إدراكه لها هو نفس وجودها، بناء على أن الإدراك لها هو ظهور الحاس بها، وتجليه صفة فعلية، وظهوره بها نفس تجليه لها، وذلك على تسامح متا .

ولو سلكننا الحقيقة قلنا للمصنف : هذه الصورة الإدراكية والمحسوسة، هي نفس فعل المدرك، والحاس الذي هو الحركة الإيجادية، أم هي أثر الحركة .
فإن قلت : إنها هي الحركة نفسها، كابرت عقلك إن كنت تفهم .
وإن قلت : هي أثر الحركة فمرحبا بالوافق، ثم أسألك الأثر عين المؤثر، أم غيره ؟ .

(١) سورة ق، الآية : ٣ .

(٢) سورة ق، الآية : ٤ .

فإن قلت : الأثر عين المؤثر، كابرت مقتضى عقلك .

وإن قلت : الأثر غير المؤثر، فهو حقّ، ولكن الإدراك فعل المدرك، وهو غير الفاعل، والصورة أثر الفعل، وهو غير المؤثر، فمن أين طَفَرَت الصُّورة، حتّى اتَّحدَتْ بِالْفَاعِلِ، بل لا شكَّ أنّ لها وجوداً، وللحاسّ وجوداً آخر، ولو كان وجوده وجودها لما فقدّها، ولكانت موجودة قديمة بقدمه .

والمصنف لما جعل الصورة المحسوسة علماً للحاس، والعلم عين العالم، قال : بقدمها، وأنه تعالى ما فقدّها، مع أنه لم يحصر هذا الحكم في القديم، لقوله : الجوهر الحاس، فنقول : أنت بعد أن مضى من عمرك خمسين سنة، تَحَيَّلْتَ صورة، فلمّا تَحَيَّلَتْها كانت موجودة بوجودك لم تفقدّها من أول كونك، أم كانت كامنة في ذاتك، ثم تولَّدَتْ منك، فكانت لك حالتان؛ فأنت إذا اختلفت أحوالك فأنت مختلف الأحوال .

وأما إذا قستَ هذا في شأن الحق، كان مختلف الأحوال تعالى عن اختلاف الأحوال، وعن هذه الأقوال .

[مراد المصنف تَدُلُّ من لحوق الإضافة للصور الحسية والمحمسوسة]

وقوله : «قد لحقتهما إضافة الحاسية والمحمسوسية -إلى قوله-: من جهة الأبوة والبنوة»؛ يريد به أن ما يدّعيه لا يكون بينهما الإضافة المشار إليها مدرّكة، بل يكون فيهما الاتحاد الذاتي، بمعنى أنه شيء واحد لا تعدّد فيه، إلّا بحسب المفهوم، لأن الصورة هي العلم، والعلم هو العالم على قاعدته، وقد بيّنا بطلان ما ذكر بأنّ الصورة الإدراكية يراد منهما صورة موجود محدث، أو صورة لما يوجد، وهي بعينها هي العلم، وهي المعلوم، لأنها حقيقة هي هيئة حضور صاحبها عند العالم، وهو علم إشراقي، يوجد بوجود المعلوم، ويتنفي بإنتفائه، فكيف تكون هيئة حضور زيد عندك التي هي الصورة نفسك، ووجودها وجودك، ونحن قلنا : لك أن هذه الصورة حقيقتها ظهور فاعلها، ونعني بالظهور الأثري، أي : الذي هو أثر فعل الفاعل، وهذا الأثر ظل الفعل المنفصل، ونعني بالمنفصل أنه هو الهيئة

المشرقة من المتجلي على القابل، وليس نريد بالمنفصل أنه مقطوع عنه .
ومثاله : الصورة الموجودة في المرأة، فإنها هيئة الشخص المنفصلة المشرقة على المرأة، لا الهيئة المتصلة التي هي القائمة بالشخص، العارضة فيه، وإنما نعني بالمنفصلة التي في المرأة، وهي قائمة بالشخص قيام صدور، وهذه المنفصلة المشرقة على المرأة هي مادة الصورة، التي في المرأة، وصورتها هيئة المرأة من صفاء وبياض، وكبر واستقامة، أو أضدادها، وقد ذكرنا هذا مراراً، ونذكره كما يذكر الله سبحانه قصة موسى عليه السلام مثلاً في القرآن في مواضع متعددة .

واعلم إنا قد نقول : ظهور الشيء، ونريد به فعله؛ أعني الحركة الإيجادية، وقد نقول : ظهور الشيء وأريد به أثر فعله، وهو الذي أحدثه بفعله، والصورة الإدراكية من الظهور الثاني، فكما أن القيام الذي هو أثر زيد القائم، لا يكون وجوده وجود زيد، ولا يتحد به، بل فعل زيد الذي حدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد، كذلك الصورة الإدراكية، التي هي أثر فعل المدرك، لا يكون وجودها وجود فعله، فضلاً عن أن يكون وجودها وجود الفاعل، وأين وجودها من وجوده .

وقولنا سابقاً : أن الصورة هي ظهور الظاهر بها بعينه، نريد بالظهور الظهور الثاني؛ الذي هو أثر فعله، فراجع حتى لا يلتبس عليك المراد .

[تغاير الصورة المحسوسة ووجود الحاس لها]

وقوله : «لأن ذلك ممتنع فيما نحن فيه»؛ يريد أن كون الصورة المحسوسة هي، ووجود الحاس لها متغايرين، إنما يكون لو كانا شيئين متغايرين في ذاتيهما، وإنما لحقتها الإضافة كما في الأب والابن، لكن الصورة ليس كذلك، إذ ليس لها وجود تحسّ به غير ما هي به محسوسة، فلذا قلنا : أن المغايرة ممتنعة .

[رد ونقد الشارح تذكّر لقول المصنف تذكّر فيما يدعيه]

وأقول : قد بينّا في نقض كلامه ما سمعت من أن الصورة إنما يمكن فرض اتحادها بنفسها، إذ لا يتحد شيء بغيره، والحاس غيرها قطعاً، وإنما تتحد

بظهورها الثاني؛ أعني الأثر الذي ظهر به الحاسّ، لأنه في الحقيقة هو الصورة .
وأما المصوّر فهو غير الصورة، لأن الشيء لا يُصوّر نفسه، ولا ما يكون
نفسه، وكذلك المتصوّر فلا تتوهم فرقاً، إذ الصورة في العبارتين محدثة بهما،
والشيء لا يحدث نفسه، وباقي كلامه كأوله لا يحتاج إلى كلام أكثر مما ذكرنا،
بل بعض ما ذكرنا كاف في بيان فساد، وإثما أكرّر للبيان .

**[قول المصنف تثنئ : بأن الصور إذا كانت نفس وجودها محسوسة
الذات، ... إلخ]**

قال : «فإذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات، سواء وجد في العالم
جوهر حاس مبين لها أم لا، حتى أنه لو قطع النظر عن غيرها، أو فرض ليس في
العالم، جوهر حسّاس مبين، كانت هي في تلك الحالة، وفي ذلك الفرض
محسوسة الذات، فتكون ذاتها محسوسة لذاتها، فتكون ذاتها بذاتها حسّاً وحاسّة
ومحسوسة، لأن أحد المتضايقيّن بما هو مضاف لا ينفكّ عن صاحبه في الوجود،
ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود، وعلى قياس حكم الصورة المتخيّلة
والمعقولة، في كونهما عين المتخيّل والعاقل»^(١) .

[تفريع من الشارح تثنئ على ما ذكر قبل]

أقول : قوله : «فإذا كانت نفس وجودها محسوسة، ... إلخ»، تفريع على ما
ذكر قبل، والمعنى في الكلّ واحد، فإنّ ملاحظة الصورة مع قطع النظر عن
ملاحظة الحاسّ، إنّما يلزم منه حضور الحاس في الذهن، لا أنّ الصورة حاسة كما
توهمه، كما إذا تصورت البصر حضر العمى، وإذا تصورت الأب حضر الابن
وبالعكس، ولا يلزم من حضور اللازم في الذهن من ملاحظة ملزومه، أو ذكره

كونه إِيَّاهُ، وما أشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الأشاعرة^(١)، حيث قال :
القرآن قديم، وجلده قديم، لأنه تعلّق به، وكيسه قديم لاحاطته به، وخيطه قديم؛
لأنه يربط الكيس عليه .

[اشتباه المصنف تتكّل بأن الصورة تكون محسوسة لذاتها]

فقوله : «فتكون ذاتها محسوسة لذاتها»؛ غلط، بل إنّما لزم من كون المحسوس
له حاس، وهو مقتضى للمغايرة .

وأما أنه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسّة، فإنّما يلزم عند مَنْ ليس له
حاسّة ولا شعور، وتعليقه عليل؛ فإنّ أحد المتضايقين بما هو مضاف لا ينفك عن
صاحبه في التضايف والتلازم، وفي الوجود الذي هو التحقق والثبوت، لكن لا مع
الاتحاد في الذات، بل مع المغايرة في الذات .

[مراد المصنف تتكّل من أن الصورة غير موجودة في مرتبة من مراتب الوجود]

وقوله : «ولا في مرتبة من مراتب الوجود»؛ غير صحيح، لأنه لو أريد
بالمراتب أطوار الملزوم، لم يلزم وجود اللّازم في جميع ذلك، إلّا إذا لازم الماهيّة،
بأن يكون جزؤها، إذ قد يكون لازماً خارجاً عنها، فيكون من المعقولات الثانية،
كالزوجيّة للأربعة، وهي مع هذا التلازم الشديد لم تتحد مع الأربعة، بل جزء
الماهيّة، كالحَيوان والناطق اللذين منهما يكون إنسان واحد، لا يكونان متّحدَيْن،
لأنّ الاتّحاد الذي يريده المصنّف، وإن صحّ في شيء من الخلق، لم يصح في الخالق
تعالى، وما يدّعونّه أصحاب وحدة الوجود، لا يصلح لهم، ولا يوصلهم إلى شيء
من العلم، إلّا نفي التوحيد، وإنكار الصانع، لأنهم يقولون مثلاً : هو واحد
باعتبار، وكثير باعتبار، ولذا يقولون : هو واحد في كثرة، وهو الكل في وحدته،

(١) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٩٥) من هذا الكتاب .

فيا سبحان الله، كيف طاولعتهم أنفسهم حتى جعلوه من مفاهيم متعدّدة، وهو واحد، لأن هذه بوجُود واحد، وقد قبلوا هذا التوحيد، وجعلوه غير منافي للبساطة الحقيقية، مع أن المفاهيم إنما تتعدّد وتختلف، ليس لأن الاختلاف اعتباري فلا يضرّ، بل إذا كانت مفاهيم متعددة، ووجودها واحد .

بيان هذا أن مادتها واحدة، كالباب والسرير والصندوق، فإن وجودها الذي هو الخشب واحد، ولكن صورها متعدّدة، ولو لا تعدّد الصور واختلافها لما اختلفت، كذلك ما ذهبوا إليه حرفاً بحرف .

[قول المصنف تثنّي : بأن بعض المتقدمين من الحكماء قائلين باتحاد العاقل والمعقول]

قال : «وقول بعض المتقدمين من الحكماء باتّحاد العاقل والمعقول، لعلّه رام بذلك ما قرّره، ومن قدح على مذهبه، وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل والمعقول، وهم أكثر المتأخرين، فلم يدرك غوره، ولم ينل طوره، ولم يصل إلى منشئه الذي أُقيم البرهان على نفيه، من الاتحاد بين أمرين، هو أن يكون هناك أمران موجودان بالفعل متعدّدان، ثم صار موجوداً واحداً، وهذا ممّا لا شبهة في استحالة .

وأما صيرورة ذات واحدة، بحيث يستكمل وتقوى في ذاتها، وتشتدّ في طورها، إلى أن تصبح بذاتها مصداقاً له من قبل، وتنشأ منها أمور لم تنشأ منها سابقاً، فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها»^(١) .

[كل برهان مكتوم فقد أظهره الله تعالى لعباده من الأنبياء والأولياء والحكماء وغيرهم]

أقول : انتصاره لمن اقتدى به من الحكماء، حيث وافق رأيه زعماً منه أنه

(١) كتاب العرشية، ص ٢٢ .

من البرهان الفاضل عن الله تعالى، وقد أشرنا ونشير إلى أن كلّ برهان لله تعالى أظهره من كتم الإمكان لعباده من الأنبياء والمرسلين، والأولياء الصالحين، والحكماء المتقدمين، والعارفين من المؤمنين، والعلماء الراسخين، وسائر عباده أجمعين، فقد أظهره على أكمل وجه، وأتم بيان لا يمكن أزيد منه في الأحكام، والإتقان في ما أراهم من آياته في الآفاق وفي الأنفس، وبينّا في عدة مواضع، ونبيّن أنّ ما ذكره المصنف مخالف لما أراه الله عباده من آياته في الآفاق وفي أنفسهم، إلّا أنه جعل ما فاض من نفسه فائضاً عن الله وتعالى وتقدّس عن نسبة ما صدر عن الظنون والتخمينات وما قهوى الأنفس، إلّا أن إنتصاره على نحو ما ذكر ويذكر هنا، وفي سائر كتبه، فكلّ إناءٍ بالذي فيه ينضح .

[خلوُ الشارح تكلّم في رده على المصنف تكلّم من أي عداوة وغيرها]

واعلم أيها الناظر أنّي ما أفرطت في ردّي عليه، فإنّي والله ليس بيني وبينه شيء إلّا أنّي والله ما رأيت له اعتقاداً ولا دليلاً يوافق ما عليه أئمة الهدى عليهم السلام، ولا يطابق دليل عقلي، لأن عقلي يحكي عنهم عليهم السلام، وكلّ ما أقول : فقليل في حق من لا يقول كلمة على ما ينبغي، مع ما هو عليه من العلم، ودقّة النظر، وحصر همه في علم واحد، وافتتان الناس بكتبه .

[صحة قول المصنف تكلّم في الظاهر في صيرورة ذات واحدة]

[تستكمل وتقوى في ذاتها دون الباطن]

وأما قوله «وأما صيرورة ذات واحدة، بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها،... إلخ»؛ فإن صحّ في الجملة في الظاهر في الذات الحادثة، كالشاة الضعيفة ترعى وتسمن، واجريناه له على ظاهره، لم يصح في شأن الحق تعالى، لأنه لا تختلف أحوال ذاته لا في الذهن ولا في الخارج، ولا في نفس الأمر .

وقوله : «لسعة دائرة وجودها»؛ يعني به أنّها بسعته تتناول أشياء تحيلها إليها، وهذا في الذوات الناقصة التي تستكمل تدريجاً .

وأما في الذات الكاملة التي لا تحتل الزيادة والنقصان، فدون إثباته
خرط القتاد^(١) .

[قول المصنف **ثُمَّ** : بأن اتحاد النفس بالعقل الفعّال إلّا صيرورتها
في ذاتها عقلاً فعلاً للصورة، ... إلخ]

قال : «وليس اتحاد النفس بالعقل الفعّال إلّا صيرورتها في ذاتها عقلاً فعلاً
للصور، والعقل ليس يمكن تكثّرهما بالعدد، بل له وحدة أخرى جمعيّة، لا كوحدة
عدديّة لشخص من أشخاص نوع واحد بالعموم، فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً
لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان، فهو أيضاً غاية كماله مترتبة عليها، وصورة عقلية
لها محيط بها، هذه النفوس كأنها دقائق منشعبة عنه إلى الأبدان، ثم راجعة إليه عند
استكمالها وتجردها، وتحقيق هذه المباحث تستدعي كلاماً مبسوطاً لا تسعه هذه
الرسالة»^(٢) .

[عقل الكل وتسميته بالعقل الفعّال، والمقصود من العقل
العاشر]

أقول : ذكر هنا العقل وأنه يتّحد بالنفوس المنشعبة عنه، استشهداً للصورة
العلميّة بالعالم، والحسيّة بالحاس، بأنّ العقل الفعّال وهو العقل الكلّي، أعني عقل
الكل، وتسميته بالفعّال غير ما يقصدون أصحاب العقول العشرة، فإنّ العقل
الفعّال هو العقل العاشر عقل العناصر، لأنّ مطمح نظرهم الأجسام وطبائعها،
وعقل الكل هو الأول من العشرة، وهو عقل الفلك الأطلس .
وأما غيرهم فينكرون العشرة، ويثبتون واحداً، وهو عقل الكل، وهو أول ما
خلق الله من الوجود المقيد .

(١) القتاد هو : «شجر صلب له شوك كالإبر» . وخرط القتاد هو : «انتزاع قشره أو
شوكه باليد» . [المنجد في اللغة، ص ٦٠٩، مادة : «قَتَدَ»] .

(٢) كتاب العرشية، ص ٢٢ .

[رأي الشارح تثنى في هذه المسألة]

والحق في هذه المسألة مع هؤلاء، بدليل أن الإنسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير، لأنه إنموزج منه، وآية له، وليس للإنسان إلّا عقل واحد، وهؤلاء يقولون : هذا الفعّال أمره الله سبحانه فقال له : (أدبر فأدبر)، فنزل فكوّن بإذن الله ما شاء تكوينه، ثم قال له : (أقبل فأقبل)^(١)، إلى مقامه من الكون، فكان ممّا كوّن النفوس .

[استدلال المصنف تثنى على مطلبه]

قال المصنف في الاستدلال على مطلبه : أن العقل الفعّال كوّن النفس، فلمّا كملت بنظره كانت عقلاً فعّالاً للصور، واستدلاله غير مسلم .
أما أولاً : فلأن العقل الكلي الفعّال هو المشار إليه بالألف القائم كناية عن بساطته، وعدم تعدده بالصور الجوهرية والمثالية .

وإنّما هو معنى، ولا يكون فيه إلّا ما كان معنى مجرداً عن المادة العنصريّة، والمدة الزمانية، والصور الجوهرية والمثالية، فلا تكون ذاته صورة ولا محلاً للصور، فتنزّل من رتبته المعنويّة بفعله لا بذاته، فأحدث بإذن الله النفس، وهي الجوهر المجرد عن المادة العنصريّة، والمدة الزمانية، وعن الصور المثالية بذاته، وهي الألف المبسوط، لأنّها الكتاب المسطور، ولا يكون فيها إلّا ما كان صورة مجردة مثلها، وبه تكون متخيّلة للصور، فالعقل هو الطور، والألف القائم، فليس فيه كثرة صوريّة، وإنّما كثرته معنوية لا تعدّد فيها بالتمائر المقداري الهندسي .

(١) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال : (لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له : أقبل فأقبل، ثم قال له : أدبر فأدبر، ثم قال : وعزّي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحب، أما إني إياك أمر، وإياك أهيّ، وإياك أعاقب، وإياك أليب) . [أصول الكافي، ج ١، ص ١٠، ح ١، كتاب العقل والجهل . وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٠، ح ٢] .

والنفس هي الكتاب المسطور، في رق منشور، وهي الألف المبسوطة، كناية عن الكثرة والتعدد، ففيها كثرة صورية وتمائز هندسي، لأنها كتاب مجموع من الصور المختلفة حساً، كالكتاب المجموع من الخطوط والحروف، والكلمات المختلفة حساً، ولا يكون المتكثر في ذاته بسيطاً وبالعكس .

وأما ثانياً : فلأن النفس إنما هي تصوّر الصور المقدارية الهندسية، فإذا كملت في فعلها فإنما يصدر عنها ذلك، أو ما يرتبط به، ولهذا تسمعونهم يقولون : العقل مفارق لا تعلق له بالأجسام والجسمانيات، لا في ذاته ولا في فعله .

وأما النفس فهي في ذاتها مفارقة كالعقل لا في فعلها، بل فعلها مقتنر بالأجسام والجسمانيات فيكون إحداثها للصور بإمداد العقل، وإذنه لا تكون عقلاً، كما أن العقل بكونه محدثاً بإذن الله تعالى، لا يكون هو الله تعالى، وإنما تشبهه في مطلق الفعل، لا أنها تكون مفارقة في أفعالها، كما أن العقل مفارق في أفعاله، وأين هذا من ذاك .

وكما قال أيضاً : «وحدة العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد»؛ يعني الصوري، بل له وحدة أخرى بسيطة جمعية، يعني لا تعدد فيها إلّا بالمعنى لا كوحدة عددية يكون لها تعدد صوري، مثل ما لشخص من أشخاص نوع واحد، كزيد وعمرو، فإن لهما تعدد صوري، وتمائز بالهيئات الحسية، وإن جمعتهما الإنسان، والعقل إذا اعتبر السكني من معنى البيت، والزينة من معنى الخاتم، لم يكن فيه بين السكني وبين الزينة تمايز حسي صوري، بل تمايز معنوي .

وأما النفس إذا اعتبرت صورة البيت والخاتم، كان فيها بينهما تمايز حسي صوري، لأن صورة البيت تنتقش فيها بهيئته بما فيه من الصور والحجر والمنازل، وصورة الخاتم تنتقش فيها بهيئته من كونه ذا حلقة واسعة أو ضيقة، وذا فصّ ياقوت أو عقيق كبير، أو صغير، فتمايزهما صوري، والعقل لا يكون نفساً صورية، وإلّا لما كان معنوياً مفارقاً، والنفس لا تكون عقلاً معنوياً، وإلّا لما كانت صورية مقارنة في أفعالها .

[هل يمكن للكمال الإكتسابي والإستكمالي أن يصح للحادث والقديم؟]

وقوله : «فالعقل الفَعَّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان، ... إلخ»، يريد أن كونه فاعلاً لها غاية كمالية له، يترتب على فعلها، وهذا كمال إكتسابي إستكمالي إذا صلح للحادث لا يصلح للقديم .

[تناقض المصنف نَدُّ في قوله : وصورة عقلية]

وقوله : «وصورة عقلية»؛ فيه تناقض، فإن الصورة لا تكون عقلية، إذ ليس في العقل إلّا معان، لأنّها من نوعه، والصّورة نفسية، فلا تكون العقلية التي هي مجردة عن الصورة مطلقاً صورة، ولاحظ ما ذكرنا قبل هذا من المعنى من العقل والنفس، وأدلة أمثال هذه الأمور يطول ذكرها، خصوصاً عند من ليس له أنس بطريقتنا .

[ما الذي يمكن أن تحيط به الأشعة؟]

وقوله : «مُحِيطَةٌ بها هذه النفوس»؛ يعني به كما تحيط الأشعة بالمنير، وقد بيّنا نحن فيما سبق وفي سائر كتبنا، وتبيّن أن الأشعة لا تحيط بنفس النار التي هي الفاعلة، وهي مثال العقل الذي هو الفاعل، وإنما تحيط بما تستمدّ منه، وهي الشعلة، وقد بيّنا أنّها دخان أحواله النار بحرارة فعلها من الدهن، فاستنار الدخان بمس النار وفعلها، والأشعة خلقت منه، وتستمد منه، أي : من هذه الشعلة المرئية، ولا تعلق لها بغير الشعلة التي هي الدخان المستنير بمسّ النار، كما قال ابن سينا^(١) في الإشارات، قال : «اعلم أن استضاءة النار السّائرة لما وراءها، إنّما تكون إذا عُلِفَت شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها»^(٢) .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٢) شرح الإشارات، ج ٢، ص ٢٨٣ .

فالعلف المشار إليه في السراج هو الدهن، فإنه بحس النار يكون دخاناً، ينفعل بالضوء عن النار، وهذا مما لا إشكال فيه .

والأشعة التي هي مثل النفوس المتعلقة بالأبدان، محيطة بالشعلة التي هي من الدهن، استنار من فعل النار، فالأشعة لا تحيط بالفاعل الذي هو النار، التي هي مثال العقل، الذي هو فاعل النفوس، فالنفوس محيطة بأثر فعل العقل، لأنها إنما تستمد منه لا من النار، فكما لا تكون الأشعة باستكمالها واستمدادها من الشعلة هي الشعلة، فضلاً عن أن تكون هي النار الفاعلة، كذلك لا تكون النفوس التي هي متقومة بأثر فعل العقل، باستكمالها واستمدادها هي ذلك الأثر، فضلاً عن أن تكون هي العقل، ولكن أكثرهم لا يعقلون .

وكونها كأنها دقائق منشعبة عنه إلى الأبدان، ثم هي راجعة إليه عند استكمالها، لا يكون ما أراد، بل هي مثل الأشعة، فإنها منشعبة عن أثر فعل النار، كما بينا إلى الجدار مثلاً، فإذا استكملت فإنما استكمالها بصفاء قابليتها، كالجدار إذا صقل حتى كان كالزجاج، فإن الأشعة تستنير كمال استنارتها، ولا تخرج عن كونها أشعة، وإن حكت صورة السراج كالمرآة، لا تكون هي السراج المحرق والمنير، وليس رجوعها إليه إلّا إلى حيث بدئت، وما بدئت من ذاته، وإنما بدئت وصُنعت بفعله من أثر فعله، فافهم إن كنت تفهم وإلّا فأفسك .

[القاعدة العاشرة من المشرق الأول] [في أسماء الله تعالى... إلخ]

قال : «قاعدة في أسمائه، تعالى قال : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾»^(١)، وقال الله : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾»^(٢) .
اعلم أن عالم الأسماء الإلهية، عالم عظيم الفسحة، فيه جميع الحقائق متصلة، وهي مفاتيح الغيب، ومناط علمه تعالى التفصيلي، بجميع الموجودات، لقوله : ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾»^(٣)، إذ ما من شيء إلّا ويوجد في أسمائه تعالى الموجودة أعيانها، بوجود ذاته على وجه أشرف وأعلى، الواجبة بوجود ذاته»^(٤) .

[تقسيم المصنف تدرُّجاً لأسماء الله تعالى إلى فعلية وصورية ولفظية،
والرد عليه]

أقول : لما فرغ من ذكر الذات وذكر الصفات، شرع في ذكر الأسماء، وهي على أقسام فعلية وصورية ولفظية، والفعلية عين أفعاله، وآثارها معاني أفعاله، وهي أسماء أفعاله؛ أي : أسماء أسمائه .

والصورية هيئات أفعاله، منها هيئات متصلة، وهي هيئاته في تقلباته في تأثيراته، وهيئات منفصلة، وهي ما تتصور آثارها به، كتصور الحروف بهيئات حركة يد الكاتب .

واللفظية أسماء للنوعين؛ من الأسماء الفعلية والصورية .

(١) سورة البقرة، الآية : ٣١ .

(٢) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٣) سورة الأنعام، الآية : ٥٩ .

(٤) كتاب العرشية، ص ٢٣ .

ثم ذكر أن عالم الأسماء عالم عظيم الفسحة، وذلك لأنه طبق الإمكان الراجح الوجود؛ أعني العمق الأكبر، وما نيظ به من فعله الذي هو المشيئة والاختراع، والإرادة والإبداع، لصدق الأسماء على كل ما يصدق عليه اسم الشيء من الذوات والصفات، والأفعال والأقوال، والأحوال والأعمال الإمكانية والكونية، مما يسمّى بها **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** صريحاً وضمناً في قوله تعالى : **﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾** ^(١)، منها أسماء حيث يحبّ، وأسماء حيث يكره، فأسماءه التي حيث يحبّ فروع أوليائه، وأهل طاعته وصفاتهم .

وأسماءه التي حيث يكره فروع أعدائه، وأهل معصيته وصفاتهم، ومرجع النوعين إلى أفعاله، **أَمَّا الْأُولَى** : الحسنى العليا، فيامثال أوامره، واجتناب نواهيه، على وفق محبّته تكون، ولا غاية لها ولا نهاية .

وأما الثانية : السوءى السفلى، فبمخالفة أوامره ونواهيه على وفق كراهته تكون، ولا غاية لها ولا نهاية، والكل من الإمكان الراجح الغير المتناهي، فلذا كان أهل الجنة خالدين، ونعيمهم دائماً، وأصحاب النار خالدين، وتألّمهم دائماً، والكل قسمان؛ أسماء وتجليات أسماء، والمكونات منها تخرج من باب **﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾** ^(٢)، وذلك الباب معاني أفعاله، وهو صفة الرحمن التي تجلّى بها الرحمن على عرشه، بأركان الوجود الأربعة؛ وهي الخلق والرزق، والممات والحياة، التي ذكرها تعالى في كتابه فقال : **﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُ شَيْءٍ﴾** ^(٣)، سبحانه وتعالى عما يشركون .

فأعطى كل ذي حقٍ حقه، وساق إلى كل مخلوقٍ رزقه .

(١) سورة النمل، الآية : ٩١ .

(٢) سورة الحديد، الآية : ١٣ .

(٣) سورة الروم، الآية : ٤٠ .

[الأسماء التي علمها الله تعالى نبيه آدم عليه السلام، وأن نبيه عيسى عليه السلام،
أعلم من نبيه آدم عليه السلام]

وقول المصنف : «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^(١)؛ في هذا المقام غلط عند أهل البيت عليه السلام، لأنّ الأسماء التي علمها آدم هي أسماء الكائنات في رتبته حين التعليم، وهي رتبة أسماء الأسماء، سواء أريد منها المعنوية أم اللفظية، إذ ليس كل اسم له سبحانه علمه آدم، وليس كل مستى عرضه على الملائكة، وإنما علمه ما كان منها رتبة كونه تحت جوهر الهباء، ممّا في عالم المثال، فما دونه ممّا كان في وقت التعليم لا مطلقاً، فإنّه لم يعرض ما في اللوح عليه، ولا يعلم كل ما في اللوح، الذي هو النفس الإلهية، التي قال فيها عيسى عليه السلام : «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»^(٢)، وعيسى أعلم من آدم، وإذا كان عيسى من أولي العزم واعترف بعدم علمه بما في النفس الكلية، فأدم لا يعلم ذلك بالطريق الأولي، فكيف بما في الروح الكلية، وكيف بما في العقل الكلّي، وهو غصن من نور الأنوار، والحقيقة الحمدية ﷺ، وإلى ما ذكرنا يشير قوله تعالى : (لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي، وَلَكِنْ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ)^(٣)؛ يعني أن الأرض والسماء وهو كناية عن الكلّ، ما وسعت ما أريد من أحكام تكاليف عبّادي، وأسرار أفعالي، وما يتعلّق بأركان الوجود الأربعة؛ الخلق والرزق، والممات والحياة، وإنما يسعه قلب محمد، وقلوب أهل بيته الطاهرين عليه السلام، وأين آدم ممّا ذكر المصنف من مراده، نعم هو تعالى علم آدم ما يحتمله .

وقولنا : أي كل ما يحتمله، ممّا هو قد كان حين التعليم والكلية عرفية .

(١) سورة البقرة، الآية : ٣١ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ١١٦ .

(٣) عوالي اللآلي، ج ٤، ص ٧، ح ٧ . وفي بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٩، باختلاف يسير .

[إطلاقات الأسماء الحسنى، ومعنى الإطلاق العام]

وأما : قوله «**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا**»^(١)، فلها إطلاقان؛ إطلاق عام يصلح لاستشهاده، لأنها حينئذ في مقابلة السوءى، إلّا أن مراد المصنّف كلّ اسم، وربما أنه لا يعلم أن الأسماء السوءى له من حيث يكره، لأنّ المراد بالأسماء الفعلية، إذ الذات ليس لها اسم، ولا يكون بإزائها شيء غيرها، فإذا كان المراد بالأسماء الفعلية، صحّ نسبتها إليه، كما في الحديث القدسي المشير إلى ذلك قوله تعالى : (إني أنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخير فطوبى لمن أجرته على يديه، وأنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الشر فويل لمن أجرته على يديه)^(٢)، وأحاديث أنه تعالى خلق الإيمان والكفر، وخلق الخير والشر، لأنّ الشر والسوء وكل شيء، فالله خالقه إلّا أن الشر غير محبّ له، ولا راض به، ولكنه خلقه بمقتضى فعل العاصي ما يوجبه، فإنه لا يجب أن يضع الزاني نطقه في رحم الأجنبيّة، وقد نهاه فإذا خالف الزاني أمره تعالى وزنى، وألقى نطقه في رحم الأجنبيّة، خلق الله منها ولد الزنا، وإن كان لا يحبّه .

وإذا غصب الظالم الذي نهاه الله عن الظلم حنطة زيد المؤمن عدواناً، وزرعها في أرض عمرو ظلماً، وسقاها بالماء المغصوب أيضاً، فإن الله يزرعه

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٢) قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : إن مما أوحى الله إلى موسى وأنزل التوراة:

(إني أنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخلق وخلقت الخير، وأجرته على من أحب فطوبى لمن أجرته على يديه، وأنا الله لا إله إلّا أنا، خلقت الخلق وخلقت الشر، وخلقت الشر، فأجرته على يدي من أريد، فويل لمن أجرته على يديه). [أصول الكافي، ج ١، ص ١٥٤، ح ٢، باب : الخير والشر .

المحاسن، ج ١، ص ٢٨٣، ح ٤١٤، باب : ٤٤ . بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٦٠، ح ١٩، باب : ٦ .

وينبت ما زرع، لأنه تعالى أعطى الحنطة، والأرض والماء، ذلك الموجب والمقتضي تفضلاً، ولا يكون تعالى مانعاً لما أعطى من فضله، وليس معيناً للزاني، ولا للظالم، ولكنه تكرر على خلقه، فجعل لما خلق مقتضيات، وجعل بعضها أسباباً، فإذا فعل العاصي ما يقتضي شراً وأتى بسببه، وإن كان منهياً عنه وجب في الحكمة أن يحدث ما أوجه ذلك السبب، وذلك المقتضي، كما قال تعالى : ﴿وَقُولِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾^(١)، يعني أنه تعالى خلقها، فردّ عليهم فقال : ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾^(٢)، وما ظلمهم، ولكنهم فعلوا ما يقتضي الطبع بعد ما فهم عنه، وبين لهم كما قال تعالى : ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٣)، فتمّت كلمته، وبلغت حجته، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٤)، فحيث خلق الشر بمقتضى فعل العاصي، نسب اسمه إلى فعله من حيث يكره، فجعل الأسماء الحسنى أسماء لأهل محبته وطاعته، ونسبها إليه وسمى نفسه بها ترغيباً لأهل طاعته لمحبهته وكونها بأمره، وجعل الأسماء السوءى أسماء لأهل كراهته ومعصيته، ونسبها إليهم لعدم محبتها، ولكراهته لها، ونسبها إلى فاعلي موجبها، قال تعالى : ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(٥)، وقال : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾^(٦)، بأن يسمّوا غيره بأسمائه ظاهراً وباطناً .

أما ظاهراً فتسمية اللات والعزى آلهة، وأما بأن يتوالوا غير ما أمر الله

(١) سورة النساء، الآية : ١٥٦ .

(٢) سورة النساء، الآية : ١٥٦ .

(٣) سورة التوبة، الآية : ١١٥ .

(٤) سورة فصلت، الآية : ٤٦ .

(٥) سورة النحل، الآية : ٦٠ .

(٦) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

بولايته، وأسماء الولي هي الحسن، وأسماء أعدائه هي السوءى، روى الطوسي بإسناده إلى داوود بن كثير، قال : قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام : أنتم الصلاة في كتاب الله ﷻ، وأنتم الزكاة، وأنتم الحج ؟ .

فقال يا داوود : (نحن الصلاة في كتاب الله ﷻ، ونحن الزكاة، ونحن الصيام، ونحن الحج، ونحن الشهر الحرام، ونحن البلد الحرام، ونحن كعبة الله، ونحن قبلة الله، ونحن وجه الله، قال الله تعالى : ﴿فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١)، ونحن الآيات، ونحن البيئات .

وعدونا في كتاب الله ﷻ؛ الفحشاء والمنكر والبغي، والخمر والميسر، والأنصاب والأزلام، والأصنام والأوثان، والجبت والطاغوت، والميتة والدم، ولحم الخنزير .

يا داوود : إن الله خلقنا فأكرم خلقنا، وفضلنا وجعلنا أمناه وحفظته، وخزّانه على ما في السماوات وما في الأرض، وجعل لنا أصدقاءً وأعداء، فسمّاها في كتابه، وكنتى عن أسمائنا بأحسن الأسماء، وأحبّها إليه تكيّة عن العدو .

وسمّى أصدقاءنا وأعداءنا في كتابه، وكنتى عن أسمائهم، وضرب لهم الأمثال في كتابه في أبغض الأسماء إليه وإلى عباده المتّقين^(٢) .

[إشتقاق أسماء الأولياء والصالحين من اسمه تعالى دون غيرهم]
واعلم أن أسماءهم مشتقة من أسماء الله، وهي أسماء الله الحسن، وأسماء أعدائهم الأسماء السوءى، كما سمعت في هذا الحديث الشريف وأمثاله، وهي من

(١) سورة البقرة، الآية : ١١٥ .

(٢) تأويل الآيات الظاهرة، ج ١، ص ١٩، ح ٢ . تفسير كنز الدقائق، ج ١، ص ٢٢ .

بحار الأنوار، ج ٢٤، ص ٣٠٣، ح ١٤، باب : ٦٦ .

عكس الأسماء الحسنی، أي : أسماء المعاني المعاكسة لمعاني الأسماء الحسنی، كالنور عكسه الظلمة، والخير عكسه الشرّ، والشجاعة عكسها الجبن، والعقل عكسه الجهل وهكذا، فإذا لاحظت ما ذكرنا ظهر لك أنّ مراده من الأسماء كل ما في علم الله، وما في علم الله سبحانه حقائق الحسنی، وحقائق السوءی .

وما يريد المصنف من الأسماء هي الحسنی، فاستشهاده على الكل بالبعض كما ترى، لأنه لا يرى الأسماء السوءی، مع أنّها في العلم، نعم إذا أراد المصنف من العام ما نسبه إلى نفسه تعالى منها، وهي الأسماء الحسنی بالمعنى العام، صح له كون المراد من قوله : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(١)، جميع الأسماء الحسنی خاصة، والاطلاق الثاني الخاص، والمراد منها التسعة والتسعون الاسم، وعليه لا يكون فيه له شاهد، فالتفصيل في الاطلاق الأول : صوري، بلحاظ الأسماء السوءی، وإن لم يكن فيها حسن، فيكون التفصيل صورياً، ومعناه الأسماء الحسنی .

وفي الثاني : التفصيل يكون حقيقياً، وفي قوله : ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٢) .

[تفسير اسم الله واسم الرحمان في اجتماعهما وافتراقهما]

والمراد أن هذين الاسمين جامعان للأسماء، ولذا كانا أخص بالله لعمومها، والله أخص من الرحمان، ويكون أزيد من الرحمان بالرحمان، فإنه يقع صفة لله، ولا عكس لما قلنا : من أن الله هو المتصف بصفات القدس، وصفات الإضافة، وصفات الخلق، والرحمان متّصف بصفات الإضافة، وصفات الخلق، فيكون لله من الأسماء ثمانية وتسعون، وللرحمان منها سبعة وتسعون .

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٢) سورة الإسراء، الآية : ١١٠ .

وهذان الاسمان باعتبار صفتيهما على التفسير الباطن، هما الاسمان الأعليان اللذان إذا وصفا اجتماعا، فقليل : نبي ولي، وإذا سُمّيا افتراقا، فقليل : محمد علي، فصفة الله في الباطن محمد، والألف القائم بعد اللام الثانية عقله، وصفة الرحمان في الباطن علي، والألف المبسوط بعد الميم نفسه، قال ﷺ : (يا عليّ نفسك أوسع من الدنيا) .

وقال الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(١) : (نحن الأسماء الحسنی التي أمر الله أن يُدعى بها)^(٢) .

فإن أريد بها التسعة والتسعون فظاهر، وإن أريد بها ما في قوله : ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٣)؛ فالأسماء الحسنی فاطمة عليها السلام، والحسن والحسين، والتسعة من ذرية الحسين عليه السلام، فإنهم لمحمد نبيهم، ولأمير المؤمنين سيدهم ووليهم، هذا بعض التلويح فيما يليق بالأسماء الحسنی في الباطن .

[مراد المصنف تدنُّ من الأسماء الحسنی هي الأعيان الثابتة في علمه تعالى]

وأما ما يناسب كلام المصنف فهو يريد بها الأعيان الثابتة في علمه تعالى،

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٨٠ .

(٢) عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال : (إذا نزلت بكم شدة فاستعينوا بنا على

الله، وهو قول الله : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، قال : قال أبو عبد الله :

(نحن والله الأسماء الحسنی الذي لا يقبل من أحد إلّا بمعرفتنا، قال : فادعوه بها) .

[تفسير العياشي، ج ٢، ص ٤٥، ح ١١٩، في تفسير الآية : ١٨٠ من سورة الأعراف .

بحار الأنوار، ج ٩١، ص ٦، ح ٧، باب : ٢٨ . مستدرک الوسائل، ج ٥، ص ٢٢٩،

ح ٤، باب : ٣٥] .

(٣) سورة الإسراء، الآية : ١١٠ .

وهي شؤون ذاتيات للذات غير مجعولة، لا مغايرة بينها وبين ذاته إلّا بالمفاهيم وباستعدادها، الغير المجعول للقبول لتنزّل صورها منها، وأشباحها التي هي حقائقه عند توجّه أمر «كن» إليها .

قال الملا محسن^(١) في الكلمات المكنونة : «ولمّا أمرَ وتعلقت إرادة الموجد بذلك، واتّصل في رأي العين أمره به، ظهر الكون الكامن فيه بالقوة إلى الفعل، فالمظهر لكونه الحق، والكائن ذاته القابل للكون، فلو لا قبوله واستعداده للكون لما كان، فما كونه إلّا عينه الثابتة في العلم، باستعداده الذاتي الغير المجعول، وقابليته للكون، وصلاحيّته لسماع قول : «كن»، وأهليته لقبول الإمثال، فما أوجده إلّا هو، ولكن بالحق وفيه»^(٢)، انتهى كلامه الذي أردت نقله .

وهو يعني العالم كلّهُ، وهو الشؤون الذاتية المشار إليها، ولا أدري إذا كان الشيء كامناً بالقوة، ثم ظهر بالفعل، وقابلاً للكون، ومستعدّاً للكون، وصلوحه لسماع قول : «كن»، وأهليته لقبول الإمثال للأمر وما أشبه ذلك، كيف يكون في القدم، ويكون غير مجعول، ولا يضرّ كونه في الذات، وفي العلم الذي هو الذات، ولا يقال : له حادث ومجعول، مع ما فيه من اختلاف الأحوال، ما أدري ما يعنون بالحادث، وبالذي يضرّ كونه في ذاته تعالى، هل يريدون به إذا كان جداراً خاصة مبنياً من الطين والحجارة الكثيفة .

أمّا لو كانت الحجارة لطيفة صافية، ربما يقولون : لا يضر كونها في الذات، بل هذا المراد فإن من تلك الشؤون الكائنة في العلم، الذي هو الذات الحقّ تعالى الجدار، مع ما هو عليه من التأليف والتركيب والكثافة، إلّا أنه بنحو أشرف وأعلى، وما أدري أيّ شيء يعنون من القدم، ومن الوحدة البسيطة، حتى في

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ٨٣، كلمة فيها إشارة إلى معنى كن فيكون .

العقول من هذا المعجون المركب من أشياء متميزة، وإلا لم تصلح أن تكون صوراً علمية، لأنها غير مطابقة للمعلوم، فإذا كان معجوناً من أجزاء لا تنهاى كثرة، واختلافاً وتمائزاً، كيف مثل هذا يكون بسيطاً وواحداً، وحقّ معبودي، الواحد الذي لا كثرة فيه، كما أقول تبعاً لساداتي وموالي أئمة الهدى عليهم السلام، إني أبسط وأقل اختلافاً من هذا الذي يشيرون إليه، وأنه الكل في وحدةٍ ويعبدونه، فإني أبرأ إلى معبودي من معبودهم الذي يصفونه بمثل ما سمعت وأعظم .

[خلاصة رأي الشارح تَدُلُّ في ما ذهب إليه المصنف تَدُلُّ]

والحاصل أن المصنف يعني بالأسماء حقائق كل شيء، وهي التي في ذات الحق تعالى ربّي، موجودة بوجوده، يعنون تبعية وجوده الذاتي، بمعنى أنه وجود واحد الكلّ، والاختلاف والكثرة في المفاهيم، وتلك الشؤون عند هؤلاء هي مفاتيح الغيب، ولهذا قال : **﴿وَعِنْدَهُ﴾**^(١) ويعنون في علمه، الذي هو ذاته، وقد يعبرون عنها بالصور العلمية، وشاهد ما قلنا عليهم قول المصنف في تعليقه؛ بأنها هي مفاتيح الغيب، قال : **«إذ ما من شيء إلا ويوجد في أسمائه تعالى، الموجودة أعيانها بوجود ذاته، على وجه أشرف وأعلى الواجبة بوجوب ذاته، ... إلخ»** .

فإذا كان كل شيء يوجد في أسمائه، وأسمائها أعيانها موجودة بوجود ذاته، أي : مع وجوب وجود ذاته، فلا فرق بينها وبينه، بل ظاهر كلامه أنها هي ماهية الحق تعالى، أو بمنزلة ماهيته، لأنه عند المصنف لا ماهية له، وهو في قوله : **«كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، ... إلخ»** .

فإذا كان كذلك مع تعددها واختلافها، وتأليفها وتركيبها، فقد انتفى التوحيد، وانتفت البساطة الحقيقية، التي هي الوجوب، ولكني أيها الناظر أنصحك لله، فلا تتبع **﴿أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ**

(١) سورة الأنعام، الآية : ٥٩ .

السَّبِيل^(١)، وأنا أرشدك على طريقة أئمتك أئمة الهدى، وهي أن الله تَعَالَى كان واحداً في ذاته، لا كثرة فيه بكل فرض واعتبار، ثم خلق المشيئة بنفسها، وهي فعله، وأمكن به الإمكانات والممكنات على وجه كلي، وهذه هي المشيئة الإمكانية، ومحلها ومتعلقها الإمكانات، ووقتها السرمد، وهذه الثلاثة هي الوجود الراجح، ثم كَوْن من الإمكانات بمشيئته ما شاء، وهذه المشيئة هي الأولى، إلّا أنّها تسمّى بالمشيئة الكونية، كما أن الأولى تسمى بمشيئته الإمكانية، لأن التسمية باعتبار المتعلق، وخلق من المشيئة والمشاء مثاله المسمى عند أهل البيت عَلَيْهِ السَّلَام بالمقامات، كما قال الحجة عَلَيْهِ السَّلَام، في دعاء شهر رجب : (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها، إلّا أنهم عبادك وخلقك...) ^(٢).

ويسمونه الحكماء بالعنوان، وهو الذي يعرف الله به؛ لأنه عبارة عن وصف نفسه لمحمد وآله عَلَيْهِ السَّلَام، وأظهر هيئة هياكله للأنبياء، وأظهر آثار تلك الهيئات على هيئتها للعارفين من المؤمنين، وهكذا فيه عرف الله من عرفه لا غير ذلك، وهو بمنزلة قائم من زيد، وكما أن قائم يدل على فاعل القيام، لأنه اسمه، مع أنه مركب من فعله، وأثر فعله كذلك المثال، فإنه يدل على الصانع، لأنه الاسم الأكبر الذي استقر في ظله، فلا يخرج منه إلى غيره، وهو مركب من الفعل؛ أعني المشيئة وأثره، أعني الحقيقة المحمدية .

وكل ما صدر عن مشيئته من ذات أو صفة، جوهر أو عرض، عين أو معنى، فعل أو أثر، لفظ أو معنى، مفهوم أو مصداق، ذهني أو خارجي، في الغيب أو الشهادة، أو نفس الأمر، فهو اسم من أسمائه تعالى، إلّا أن أعلاها وأقربها الاسم الأكبر، وهو المثال؛ أي : المثل الأعلى، ثم أبدال الاسم الأكبر، وهي منه بمنزلة

(١) سورة المائدة، الآية : ٧٧ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٣) من هذا الكتاب .

القيام من القائم، وهو التوحيد، وهي المعاني، أربعة عشر معنى، ثم الأبواب وأعلاها العقل الكلي، وهكذا .

وكل أثر اسم لمؤثره إلى الألفاظ، وهي عالم برأسه، مطابق لعالم الأعيان، وفيه جميع ما يوجد في عالم الأعيان، وأفراده مختلفة في المراتب والشرف بحسب منسمياتها، والأسماء رتبها من المسميات، رتبة الصفات من الموصوفات، والظواهر من البواطن، وكل الأسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية واللفظية، أعلاها وأدناها حادثة مخلوقة بفعله تعالى، وفعله مخلوق بنفسه، ووجوداتها كلها لم تكن شيئاً ثم اخترعها؛ أي : وجوداتها لا من شيء، لا إله إلا هو خالق كل شيء .

[هل صحيح أن كل شيء موجود في ذات الله تعالى؟]

وقول المصنف : «على وجه أشرف وأعلى»؛ يشير به إلى أن كل شيء فحقيقته في ذات الله تعالى ربي، بنحو أشرف وأعلى من نفس الشيء، وتلك الحقائق موجودة بوجوده؛ أي : مع وجوده وليست مجعولة، والأشياء الظاهرة نزلت كنزول الأشعة من المنير، وكنزول الأظلة من الشواخص، وقد صرح به في هذا الكتاب، وفي المشاعر، وفي سائر كتبه .

والملا محسن^(١) ذكر كما نقلنا عنه فلاحظه : «أن المكون لهذه الظاهرة تلك الحقائق الغير المجعولة، ولكن بالله وفيه»، وهذا في الكلمات المكنونة، وقد تقدم ذكره .

وإنما قالوا : هذا لأنهم يرون أنهم متحدون بذاته، وصفاتهم عين صفاته الذاتية، وذلك أنهم يعتقدون أن شيئاً واحداً إذا نسب إليهم كان عبداً حادثاً، وإذا نسب إليه كان رباً قديماً .

قال الملا محسن في الكلمات المكنونة : «كما أن وجودنا بعينه هو وجوده تعالى، إلا أنه بالنسبة إلينا محدث، وبالنسبة إليه تعالى قديم، كذلك صفاتنا من

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

الحياة والعلم، والقدرة والإرادة وغيرها، فإنها بعينها صفاته سبحانه، إلّا أنّها بالنسبة إلينا صفة ملحقة بنا، والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا، وبالنسبة إليه سبحانه قديمة؛ لأن صفاته لازمة لذاته القديمة، وإن شئت أن تتعلل ذلك فانظر إلى حياتك وتقيدها بك، فإنك لا تجد إلّا روحاً تختصّ بك، وذلك هو المحدث، وممّن رفعت النظر من اختصاصها بك، وذقت من حيث الشهود، أنّ كل حيّ في حياته، كما أنت فيها، وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات، علمت أنّها بعينها هي الحياة، التي قامت بالحيّ، الذي قام به العالم، وهي الحياة الإلهية، وكذلك سائر الصفات، إلّا أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابليّاتها، كما نبّهنا عليه غير مرّة، وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال : (كل شيء خاضع له، وكل شيء قائم به، غني كل فقير، وعز كل ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كل ملهوف)^(١)»^(٢)، فتأمل في كلام هذا الذي يصفونه بالفيض، هل هو من كلام أهل ملّة الإسلام .

وقال في الوافي : «فإن قلت : حقائق المخلوقات واستعداداتها فائضة من الحقّ سبحانه، فهو جعلها كذلك .

قلنا : الحقائق غير مجعولة، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية»^(٣)، لا تأخّر لها عن الحق سبحانه إلّا بالذات لا بالزمان، فهي أزليّة أبدية غير متغيرة ولا متبدلة . والمراد بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا غير .

[معنى الإفاضة على رأي المصنفين]

وقوله : «والمراد بالإفاضة»؛ جواب عن سؤال مقدر، وهو إذا كانت فائضة

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٥) من هذا الكتاب .

(٢) الكلمات المكونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ١٣٨، كلمة فيها إشارة إلى أن الكمالات كلها تابعة للوجود .

(٣) كتاب الوافي، ج ١، ص ١١٧، باب : السعادة والشقاوة .

عن الحقّ كانت حادثة؟ .

أجاب : «بأن المراد بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا بالزمان، فهي أزلية أبدية، ... إلخ»، ولا يفهم أن المتأخر عن الذات لا يكون هو الذات، إذ الذات لا تتأخر عن نفسها، ولا نعني بالحادث إلّا المسبوق بالغير، مع أنه يلزمه أنّها إذا تأخرت غايرت الذات، فإذا كانت قديمة تعدّدت القدماء، ثم يكون هو منها، فكيف مات القلم .

وإن جعل حياته باقية؛ لأنّها هي حياة الله تعالى، وإنما نسبت إليه بالتخصيص الذي هو الحدود الموهومة أو المتحققة في الإمكان، فقد جعل القلم يتجزأ، وتحدّد أبعاضه، أو كله، لا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم .

[قول المصنف تثنّى : كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، ... إلخ]

قال : «كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، مجعولة بعمل الوجود بالعرض، إلّا أن الواجب بالذات لا ماهية له، لأنه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة، لم يكن هو بحسبها غير موجود، وهذا من الحكمة المضمونة بها على غير أهلها، المختصّ بدركها الكمل، من أهل الكشف والعرفان، وهذه الأسماء ليست ألفاظاً وحروفاً مسموعة، وهذه المسموعات اللفظية هي أسماء الأسماء»^(١) .

[رد الشارح تثنّى بأن الأسماء التي هي حقائق الأشياء والصور العلمية في الذات المقدسه بمنزلة الماهية]

أقول : يريد أن هذه الأسماء التي هي حقائق الأشياء، والصور العلمية في الذات المقدسة، بمنزلة الماهية للممكن، فكما أن ماهية الممكن موجودة بوجود

ذلك الممكن، ومجمولة يجعل الوجود بالعرض، لأن الوجود موجود بنفسه، والماهية موجودة بالوجود، إلّا أنّ الوجود مجعول أولاً وبالذات، والماهية غير مجعولة بنفسها، وإنما انجعلتْ بجعل الوجود، كذلك هذه الحقائق موجودة بوجود الواجب تعالى، وحصلت بتبعية حصوله الواجب، لكن الواجب لا ماهية له، وإلّا لكانت هذه الحقائق ماهيته، لكنه محض حقيقة الوجود، وكلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا، أمّا أولاً : فلأن الماهية هي الإتيّة، والهوية التي بها يكون الشيء شيئاً، وما لا ماهية له لا شيء له، والله سبحانه شيء بحقيقة الشيئية، فلا ماهية لشيء إلّا آية لماهيته تعالى، إلّا أن ماهيته هي وجوده بلا مغايرة بحال من الأحوال .

وأما ثانياً : فلأن هذه الحقائق إذا كانت موجودة بوجوده، ولأجل أنها موجودة بتبعية وجوده، كانت متأخرة عنه بالذات، وما هو موجود بالتبعية غير ما هو موجود بالذات، فلا يكون هو ذاته، بل هو مغاير له .

وأما ثالثاً : فلأن قوله : «يجعل الوجود»، يدل بظاهره على أنه مصنوع، وهو لا يرضى به، إلّا أن يكون أراد بالجعل تعليقه بماهيته، فيلزمه مع ما بيننا من حدوثه أن يكون قوله : بأن الماهية مجعولة بجعل الوجود بالعرض، أن تعليقها بالعرض، فتكون خارجة عن الذات، وليس خارج الذات إلّا الإمكان .

وأما رابعاً : فإننا قد بينّا أن الوجود الممكن لا يكون إلّا حادثاً؛ لأنّه مشوب بغيره، والمشوب لا يكون قديماً .

ولو قالوا : أنه تنزّل من الذات، لكان التنزّل ولادة، وهو تعالى لم يلد، ولكان المتنزل حادثاً، لتغيّر أحواله وأمكنته وأوقاته .

ولو قالوا : هو لم يتنزل، وإمّا تنزّلت أشباحه .

قلنا : بينه وبين أشباحه افتراق أو اجتماع، فيكون حادثاً .

ولو قالوا : ليس بينهما افتراق ولا اجتماع .

قلنا : اقتران واثنين، فيكون حادثاً .

فإن قالوا : ليس كذلك .

قلنا : يقولون : هو أم يقولون هما ؟ .

فإن قلتم : هما لزم ما قلنا .

وإن قلتم : هو .

قلنا : فأنتم تلك الحقائق التي في الذات بلا مغايرة، فأنتم بأعراضكم في

الذات .

وإن اعترفتم بحدوث الممكن، وجب حدوث ماهيته، التي هي العين الثابتة في

الذات عندهم، فيكون محلاً للحوادث .

وأما خامساً : فإذا قلتم : أن ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود، ليس لها

جعل بنفسها، وهو باطل أيضاً، لأنها مخالفة للوجود، بل ضد له، ولا يمكن أن

يكون جعل خاصّ لشيء أن يكون جعلاً لغيره، كما لا تكون الحركة الخاصة

بأحداث الألف صالحة لإحداث الباء، فلا بدّ لها من جعل غير جعل الوجود، إلّا

أنّه مترتب عليه، بل ما كان الوجود والماهية إلّا بأربعة جعلات؛ جعل الوجود،

وجعل الماهية من جعل الوجود، جزء من سبعين جزءاً، وجعل التلازم بينهما،

وجعل الالتزام بينهما .

فهذه أربعة جعلات مترتبة على ترتيب الذكر، كل لاحق جزء من سبعين

جزء من سابقه، وبين كل واحد وبين الآخر سبعون سنة في الدهر، وتظهر

الأربعة في الزمان دفعة .

وأما المجردات فبين كل واحد من الأربعة سبعون سنة، مقدرة من السرمد

في الجعلات .

وتظهر المجردات في الدهر دفعة، فمعنى قولهم : أن الوجود جعل أولاً

وبالذات، والماهية جعلت ثانياً وبالعرض، أن الوجود هو المقصود بالإيجاد، إذ به

التدوّت، لكنه لما لم يمكن تحقّقه وظهوره بنفسه، لأنه بسيط، وما سوى الله

سبحانه لا يكون بسيطاً، كما قال الرضا عليه السلام: (لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده)^(١)، ثم قرأ عليه السلام: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾^(٢)^(٣)، فلما تعذر خروج الوجود بدون الماهية، خلق الله الماهية لأجل الوجود، فلذا قيل: جعلت ثانياً وبالعرض، لأنها غير مقصودة لذاتها، لا أنها ليست بمفعولة، بل بمفعولة بجعلٍ خاصٍّ بها، غير جعل الوجود.

ومثال ذلك أنت تشتري فرساً لك، فإذا اشتريت الفرس احتجتَ لشراء جُلِّ لها، فتشتري الجُلَّ لأجل الفرس، فالفرس شراؤها لك أولاً وبالذات، والجُلُّ شراؤه ثانياً وبالعرض، فهو مقصود بالشراء الثاني، إلا أنه مترتب على شراء الفرس، فافهم.

[مراد المصنف تَنكِهُ من الماهية التي انجعلت بجعل الوجود]

فقوله: «إن الماهية انجعلت بجعل الوجود، ولا جعل لها»، وربما قالوا: أنها ما شَمَّت رائحة الوجود، فما أدري ما معنى كلامهم شيء من جملة الأشياء، وضع له اسم لفظي بإزائه، ولا شَمَّ رائحة الوجود، فإن أرادوا تلك الأعيان الثابتة، فقد قالوا: أنها ليست أموراً خارجة عن الذات الحق تعالى.

وإن أرادوا أنها إذا أخذت من حيث مغايرتها للوجود، فهي غير موجودة، فإن لم تكن مغايرة للوجود، فمن أين جاءت سيئات المكلف، وهذه المعاصي أشياء كيف تكون من لا شيء.

والحاصل أن كلامهم طويل عريض، ولا أقدر على ذكره كله، وإذا ذكرت

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب.

(٢) سورة الذاريات، الآية: ٤٩.

(٣) في المصدر: لا توجد هذه العبارة: «ثم قرأ عليه السلام: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾». .

منه شيئاً لو استقصيت في الردّ خرج عن الحد، ولكن قد أذكر شيئاً من كلامهم، وأذكر قليلاً على قليل منه، تنبيهاً للغافلين .

فمن له في الكون حظّ لم يمت حتّى يناله

[كل خارج عن الذات المقدسة فهو ممكن حادث]

وقوله : «لأنه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة، لم يكن هو بحسبها غير موجود»، نقول عليه : إذا قال تلك الأعيان في علمه الذي هو ذاته، وقال : الأعيان الثابتة في ذاته .

وقال : صهره^(١) في الكلمات المكنونة : في كلمة يجمع بها بين نسبة المجعولة إلى الماهية، ونسبتها إلى الوجود ونفيها عنها، - إلى أن قال - : «فالوجود وجود أزلاً وأبداً، وموجود أزلاً وأبداً، والماهية ماهية أزلاً وأبداً، غير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم، بل إنما وجوداتها بالعرض، وتبعيّة الوجود لا بالذات، ولهذا لا يسمى وجوداً بل ثبوتاً، ومن هنا يعلم أن الماهيات عين الوجود والحقيقة، وإن كانت غيره بالاعتبار»^(٢) .

فهذه الماهيات التي يشيرون إليها مرّة أنّها عين الوجود، ومرة ليست موجودة ولا معدومة، وأنها ثابتة لا موجودة، هل هي في الذات، لأنها في العلم الذي هو الذات، فقد حصل في الذات شوب مرتبة، لم يكن هو بحسبها موجوداً بمحض الوجود، لأنها ليست موجودة، أم هي خارجة عن الذات، وقد تقرر أن كل خارج عن الذات فهو ممكن، لأن القلم هو الأزل، والأزل ذاته تعالى، وليس كما يتوهمه الجهال، من أن الأزل ظرف مكاني أو زماني، والواجب تعالى في بعضه، ولهذا يفرضون تعدّد القدماء، وعندهم ليس المانع من التعدّد، إلّا دليل

(١) يعني بصهره الملا محسن، وتقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الكتاب .

(٢) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ٤١، كلمة بما يجمع بين نسبة المجعولة إلى الماهية ونسبتها إلى الوجود ونفيها عنهما .

التمانع، أو دليل الحكماء المستلزم للتركيب، أو دليل الفرجة المروي عن الصادق عليه السلام^(١)، حيث خاطبهم بما يفهمون، وإلا فلا يشكّون في أنه لو لا مثل دليل التمانع؛ المستلزم لفساد العالم، ودليل الحكماء؛ المستلزم للتركيب، ممّا به الاشتراك، وممّا به الامتياز، ودليل الفرجة؛ المستلزم للكثرة، لا إلى نهاية، لجواز التعدّد في القدماء؛ لأنّ الأزل عندهم واسع لا يتناهى، فيسّع كلّ ما يفرض كونه فيه بلا نهاية، ويتوهمونه مكاناً مرة، وتارة وقتاً، فيقولون : هو في الأزل؛ ويريدون المكان .

وربّما يستدلّ من قرأ خطبة النبي ﷺ يوم الغدير، في قوله عليه السلام : (وأحاط بكل شيء علماً، وهو في مكانه)^(٢) .

(١) عن إبراهيم بن هاشم القمي، عن حدثه، قال : حدثنا العباس بن عمرو الفقيمي، عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام، فكان من قول أبي عبد الله عليه السلام له : (لا يخلو قولك : إلهما اثنان، من أن يكونا قديمين قوين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قوياً، والآخر ضعيفاً، فإن كانا قوين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه، ويتفرد بالتدبير، وإن زعمت أن أحدهما قوي، والآخر ضعيف؛ ثبت أنه واحد، كما نقول : للعجز الظاهر في الثاني .

وإن قلت : إلهما اثنان لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة، أو مفترقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهار، والشمس والقمر، دل صحة الأمر والتدبير، وانتلاف الأمر على أن المدبر واحد .

ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فلا بد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما، قديماً معهما، فيلزمك ثلاثة، فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلنا في الاثنين، حتى يكون بينهم فرجتان، فيكون خمساً، ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة، ...) . [التوحيد، ص ٢٤٣، ح ١، باب : ٣٦] .

(٢) التحصين، ص ٥٧٨، باب : ٢٩ . تفسير الصافي، ج ٢، ص ٥٦، في تفسير الآية : ٦٧ من سورة المائدة . بحار الأنوار، ج ٣٧، ص ١٩٨، ح ٨٥، باب : ٥٢ .

وقد يقولون : الأزل سابق للدهر، وهو الأزلي، يعنون قبل كل شيء، والأبدي يعنون بعد كل شيء، وكل ذلك لعدم معرفتهم بالأزل وبما يقولون، وما يلزمهم من قولهم، فإنه إذا كان في الأزل، والأزل ظرف له وقَيّ أو مكاني، تعددت القدماء؛ لأنه تعالى قديم، والأزل قديم .

وربما ذهب بعضهم، ومنهم المصنف إلى أنه اعتباري، لا له تحقق، ولا ثبوت له في الخارج، كما قالوا : في القدم والوجوب والإمكان، محتجّين بأنه لو كان القدم والأزل موجودين، لكان القدم قديماً، فيكون له قدم، ويكون للأزل أزل، ولإمكان إمكان، وما أشبهها من الأمور الاعتبارية عندهم .

ويلزم الدور أو التسلسل، وكلّ ذلك لعدم معرفتهم، وعدم معرفتهم نشأ من أخذهم معارفهم وعلومهم من غير أهل الحقّ أئمة الهدى عليهم السلام، لأنّ النبي وأهل بيته أقرّوا الناس على ظاهر المعرفة، ووعدوا من آمن منهم، وعمل من الصالحات بالجنة، كما قال تعالى : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾^(١)، فإصابة الحق لا يكون إلّا لرجلين؛ رجل نظر وروى أخبارهم عليهم السلام وعرف الحق من عندهم بالتسليم لهم، والردّ إليهم، فعرفوه بالإلهام حقهم، ومعاني أخبارهم، ومرادهم «صلّى الله عليهم» .

ورجل لم يخرج في معرفته عمّا عليه ظاهر المؤمنين، وترك كلّ ما خالفه من كلام الحكماء والصوفيّة^(٢) ورموزاتهم، وترك توغلاتهم، مما يخالف ما عليه عامّة المسلمين والمؤمنين .

وأما من اتّبع أولئك، ودخل معهم في توغلاتهم وتلوناتهم، فإنه لا يصيب الحق، ولقد رويت بطرقي المتصلة إلى هارون بن موسى التلعكبري، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد،

(١) سورة الأنبياء، الآية : ٩٤ .

(٢) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

عن ابن أبي عمير، عن زيد الزرّاد، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول :
(اطلبوا العلم من معدن العلم، وإياكم والولائج، فهم الصادقون عن الله .
ثم قال : ذهب العلم، وبقي غبرات العلم في أوعية سوء، واحذروا
باطنها، فإن في باطنها الهلاك، وعليكم بظاهرها؛ فإن في ظاهرها النجاة^(١) .
والمراد بأوعية السوء؛ الناس غير الشيعة، كما قال عليه السلام : (إن لنا أوعية
نملؤها علماً وحكماً، وليست لها بأهل، وما نملؤها إلّا لتنقل إلى شيعتنا،
فانظروا إلى ما في الأوعية فخذوها، ثم صفّوها من الكدورة، تأخذونها بيضاء
نقية صافية، وإياكم والأوعية فإنما وعاء سوء فتكبوها)^(٢)، رويته بالطريق
المذكور إلى زيد، قال : حدثنا جابر بن يزيد الجعفي، قال : سمعت أبا جعفر
عليه السلام يقول الحديث .

**[تعجب الشارح بتكلم المصنف مذهب أهل البيت عليه السلام والتمسك
بمذهب مخالفهم]**

والعجب العجيب كيف يتركون مذهب أئمتهم، ويتبعون مذهب مخالفهم،
ويأولون ما ورد عن أئمتهم عليه السلام، الموافق لما عليه عامة المسلمين، إلى مراد
مخالفهم المخالف لما عليه عامة المسلمين، ويقولون : مع ذلك كله هذا مراد
الأئمة عليه السلام، حتّى أنهم يقولون : ليس لله إن شاء فعل وإن شاء ترك، وليس لله
لو شاء أن يهدي الناس هدايتهم، وليس له في جميع أفعاله، إلّا وجه واحد كما
ذكره الملاحم في الوافي^(٣)، ومن ذلك اتفاق أئمتنا عليه السلام على أن مشيئة الله

(١) الأصول الستة عشر، ص ٤ . بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٣، ح ٢٧، باب : ١٤ .

مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٢٨٥، ح ٣، باب : ٨ .

(٢) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٣، ح ٢٦، باب : ١٤ . مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٢٨٤،

ح ٢، باب : ٨ .

(٣) راجع كتاب الوافي، ج ١، ص ١٠٠-١٠١، باب : صفات الفعل .

وإرادته حادثه، لم يرد عنهم عليه السلام خبر يوهم خلاف ذلك، وهؤلاء اتفقوا على أن إرادة الله تعالى قديمة، وأما عين ذاته تعالى، وأن هذا مذهب الأئمة عليهم السلام، حتى أن المصنف ذكر الإرادة في كتابه الكبير الأسفار، وأما قديمة، وهي عين ذاته، وأطال في ذلك الكلام جدًّا، وهو يستدلّ على قدمها من العقل والنقل، إلى أن قال : «فَعَلِمَ من هذه الآيات ونظائرها، أن إرادته تعالى للأشياء علمه بها، وهما عين ذاته تعالى .

وأما الحديث فمن الأحاديث المروية عن أئمتنا وساداتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الإرادة، ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى، قال : قلت : لأبي الحسن عليه السلام، أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ .

فقال عليه السلام : (الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإن إرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروّي ولا يهّم ولا يفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق، فإن إرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول : له كن فيكون، بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة ولا تفكير، ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له)^(١) .

ولعلّ المراد من الضمير تصوّر الفعل، وما يبدو بعد ذلك، واعتقاد النفع فيه، ثم إنبعث الشوق من القوّة الشوقية، ثم تأكّده واشتداده إلى حيث يحصل الإجماع المسمى بالإرادة، فتلك مبادئ الأفعال الإرادية القصديّة فينا، والله سبحانه مقدّس عن ذلك كله^(٢)، انتهى ما أردتُ نقله من كلامه، وهو طويل .

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ١٠٩، ح ٣، باب : الإرادة أمّا من صفات الفعل وسائر صفات الفعل . وفي التوحيد، ص ١٤٧، ح ١٧، باب : ١١ . وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٠٩، ح ١١، باب : ١١ . وبحار الأنوار، ج ٤، ص ١٣٧، ح ٤، باب : ٤، باختلاف يسير .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣٥٥، فصل : ٩، الموقف الرابع في قدرته تعالى .

فبالله عليك تأمل حال هذا هو وأتباعه، في زعمهم أن الإرادة قديمة، وهي عين ذات الله سبحانه، ويستدلون على دعاويهم بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح، في خلاف دعاويهم، فإنه قال : (وأما من الله تعالى إرادته إحدائه لا غير ذلك)، وقال : (إرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون) .
والمصنف يقول مراد الإمام عليه السلام أنها قديمة، وأنها عين ذاته تعالى، تأويلاً لكلامه عليه السلام على كلام أئمة الصوفية^(١)، الذين هم وأتباعهم الولائج، الصادقون عن الله، والإمام عليه السلام إياهم عني .
وأنت أيها الناظر إذا كشف الله لك عن بصيرتك، ونظرت في كتبهم، وجدت أنهم ما أدركوا من الإقبال معشار عشير من الإدبار .

[ما هو مراد المصنف بتثني من الحكمة المضمونة؟]

وقوله : «وهذا من الحكمة المضمونة بها على غير أهلها»؛ المضمونة قياسه أن يقول : المضمون، لأن الوصف جارٍ على غير من هو له، وهو بالضاد المعجمة؛ بمعنى المخبول بها، كما في قوله تعالى : ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾^(٢)؛ أي : بيخيل، على قراءة الضاد، وعلى قراءة الظاء المؤلفة، بمعنى متهم .

[مراد المصنف بتثني من الكمل]

ويريد به المصنف أن ما ذكره من الأسرار التي بخل بها كبار الصوفية وأتباعهم، من الحكماء عن غير أمثالهم، لأن غيرهم لا يقبلها، وهو كما قال، وذلك لأن غيرهم أحد الرجلين، إما رجل وفقه الله لإقتفاء أثر أئمة الهدى عليه السلام فبصره الله ببركة أتباعهم الهدى والضلالة، فلم يقبل كلام المصنف، والصوفية هداية من الله سبحانه .

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) سورة التكوين، الآية : ٢٤ .

وإمّا رجل أخذ بظاهر ما عليه عامّة المسلمين، وترك ما خالفه، فلم يقبل كلامهم، لأنّه مخالف لما عليه عامّة المسلمين .

ومراده من الكلّ كبار الصوفيّة، ومن وافقهم كابن عربي^(١)، والغزالي^(٢)، والبسطامي، وابن عطاء الله^(٣)، وعبد الكريم الجيلاني^(٤) وأمثالهم، وأبي نصر الفارابي^(٥) .

وقوله : «وهذه الأسماء ليست ألفاظاً»؛ قد تقدّم الكلام عليه .

[قول المصنف ثمّ : أن المعني بهذا العلم هو الذي حقق ودون مسائل كثيرة فيه، ... إلخ]

قال : «والمعتنون بهذا العلم حقّقوا ودوّنوا مسائل كثيرة فيه، على النظم الحكمي، على ترتيب الحكمة الرسميّة، المبتني على مبادئ وموضوعات، وأقسام أصليّة وفرعيّة، ومطالب وغايات لإنقسام أسمائه العظام، إلى جواهر وأعراض، وأعراضها إلى مقولاتٍ تسعة؛ من كمّ وكيف، وأين ووضع، ومتى وإضافة، وجدة وفعل وانفعال، على أنّ الجميع بسائط عقلية، موجودة بوجود واحد، واجب لذاته، وهذا من عجائب أسرار عظمة الله»^(٦) .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

(٢) الغزالي هو : «أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الملقب حجة الإسلام الطوسي الفقيه الشافعي، وكان مائلاً إلى الانفراد والعزلة، توفي عام : «٥٢٠ هـ» . [الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٤٩٢] .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٥) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

(٦) كتاب العرشية، ص ٢٣ .

[الحكمة النظرية وتعريفها على رأي المصنف تكمّل]

أقول : قوله : «هذا العلم»؛ الظاهر أن المراد من هذا العلم علم الحكمة النظرية، التي هي علم بأحوال أعيان الموجودات، على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية .

ويحتمل أن يراد منه العلم الجفري، المتعلق بأحوال الأسماء اللفظية، للتصرف في الأسماء المعنوية، وعلى الأول لا يشار به إلى كل ما يتضمنه حدّ الحكمة، بل إلى ما يتعلّق بالصفات، لأنها هي الأسماء، ويبحثون فيها فيما يتعلق بموضوعاتها، وعلل أكوانها ومبادئها وغاياتها، وما يتبع ذلك من كونها أصلية أو فرعية، لأنها تنقسم إلى جواهر وأعراض، والجواهر إلى مفارقات، وبرازخ ومادّيات، وإلى علويات وسفليّات، وإلى ثابتة ومتغيرة، والأعراض إلى لازمة وغير لازمة، وإلى قارّة وغير قارة، وإلى صدوريّة وظهورية، وتحقيقية وعروضيّة، وكلها إلى المقولات التسع؛ كمّ وكيف، وأين ومتى، ووضع وإضافة، ومثلك وفعل وانفعال، عند الحكماء، أو إلى اثنين وعشرين عند المتكلّمين؛ عشرة مشروطة بالحياة، وهي القدرة والاعتقاد، والظن والنظر، والإرادة والكراهة، والنفرة والشهوة، والألم والإدراك، واثنان عشر غير مشروطة بها؛ وهي الحياة والأكوان، والألوان والطعوم والروائح، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأصوات والاعتماد والتأليف، وزاد بعضهم البقاء، وزاد بعض الفناء عرضاً لا في محلّ .

فهذه أربعة وعشرون عرضاً على اختلاف الحكماء، والمتكلّمين في الأعراض، والمتكفّل به علم المبدأ، لأن كل ما يتضمّن حدّ الحكمة، يبحثون فيه أيضاً عن المسمى، بل عن ذاته تعالى عن ذلك .

والصوفية^(١) قد يطلقون الاسم على الذات المتّصفة بالصفات، كمُسَمَّى الله،

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

ونحن نقول : أعلى ما يصدق عليه الاسم العنوان، الذي يسمونه الأئمة عليهم السلام بالمقامات والعلامات، ثم الفعل، ثم المعاني، ثم الأبواب، وهكذا .

وقد بينّا سابقاً أن المقامات مثل القائم لزيد، وهو الفعل، ومحلّه الحامل له، كالحديدة المحمّية بالنار، وإنّ الفعل كالحركة التي بها أخذت زيد القيام، والفعل تعدد أسماؤه باعتبار متعلقه، كالمشيئة والاختراع، وكالإرادة والإبداع، وكالقدر والقضاء، والإمضاء والإذن .

وإنّ المعاني أثر فعله؛ كالقيام، وهي معاني أفعاله؛ كالحقيقة المحمّدية، وأنّ الأبواب هم الملائكة العالون؛ كعقل الكل، وروح الكل، ونفس الكل، وطبيعة الكل .

وعلى الثاني : ما يبحثون فيها على حسب مطالبهم، ويقولون : أن اللفظية محلّ المعنوية ومتعلّقتها، وصفتها وظاهرها، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ)^(١)، فكما أن الجسد محلّ الروح، ومتعلّقتها وصفتها وظاهرها، وكل ما يراد أن يتوصّل به إلى الروح، فإنما هو بواسطة الجسد، فكذلك اللفظ الذي هو للمعنى بمنزلة الجسد للروح، ويتصرفون فيها بحسب مطالبهم عند إرادة اتصال الطالب بالمطلوب، بمزج اسم الطالب باسم المطلوب، ويوسّطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة، وهو الله تعالى، ويمزجون بين حروفها بالتكسير الكبير، أو المتوسط، أو الصغير، أو بالتبديل الحار بالبارد، والرطب باليابس، أو بالعكس، أو بالتعديل بزيادة الحروف المعدّلة، أو بالتبديل؛ كبسط الطبيعي، وبسط الغريزي، وبسط الترفعي بالترقي، بالآحاد إلى العشرات، وبها إلى المئات، وهكذا .

أو بالتوليد كالتضارب، وأخذ المناسب، أو المواخي، أو المعادي، أو المحاب، أو المبالغض، أو بالظلمانية بالنورانية، أو بالعكس، أو بتعديل القوى، بالتكسير

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٩٧) من هذا الكتاب .

المتوسط، أو بالوفق، أو بمراعاة المسرودة، والملفوظة، والمكتوبة، وما أشبه ذلك مما هو مذكور في علم الهيمياء، ويجذبون بها معانيها؛ أي : الأسماء المعنوية، وينزلونها إلى مطالبهم، فيسخرون بها الملائكة والجن، والخلق والكواكب، والعناصر والمعادن، والنباتات وسائر الحيوانات، وكل ذلك بما أودع في أسمائه تعالى، من أزمنة أمور الأشياء كلها، ذلك تقدير العزيز العليم .

[كيف يكون جميع المعقولات بسائط عقلية على رأي المصنف نذراً؟]

وقول المصنف : «على أن الجميع بسائط عقلية»؛ يشير به إلى أن كل الأسماء مجردات، وليس كما قال : بل منها مجردات، كالتى عنها من الصور العلمية، ومنها ماديّات، ومنها أعراض جسمانية، ومنها برازخ، ومنها ألفاظ، وكيف لا تكون أسماء الأسماء أسماء، وتكون أعراض الأعراض أعضاً، فإن صفة الصفة صفة، كما هو مقرر مما لا اشتباه فيه .

والفقهاء من علمائنا «رضوان الله عليهم» أجمعوا على تحريم مسّ نقش اسم الله للمحدث، مع أنه ظرف للفظي، ويطلقون على النقش الاسم حقيقة، ولكن جعل اللفظي، أو النقش الدال عليه ليس باسم لله تعالى، جهلاً وغباًوة .

[هل وجود الموجود موجود بوجود الله تعالى؟]

وقوله : «موجودة بوجود واحد، واجب لذاته»؛ يشير به إلى أنها موجودة بوجود الله تعالى، وقد قلنا سابقاً : هل هي في ذاته، أم خارج ذاته؟، وعلى الأول هل هي غيره؟، بأن يعلم بأن في ذاته شيئاً غيرها، أم لا . وعلى الفرض الأول من الأول، هل هو محيط بها، أم هي محيطة به، أم متمازجان .

وعلى الثاني من الأول، هل مفهومه مغاير لمفهومها أم لا؟، فعلى كونه في ذاته مغايرة له إن كان محيطاً بها، كان ظرفاً لغيره، وإن كانت محيطة به كان محصوراً، وإن كانا متمازجين لم يكن صمداً، لأنه أيضاً ظرف، وللغير فيه مدخل.

وعلى كونها عين ذاته، وغيرها بالمفهوم كما يقوله هؤلاء، يكون بسيطاً باعتبار، ومركباً باعتبار، وهم يقولون : آية ذلك أن الصور المتعددة في المرايا لشخص واحد، وجودها نفس وجود ذلك الشخص، ولهذا إذا تحرك تحركت بحركته، لأن وجودها نفس وجوده، وليس الأمر كما يُظن، لأن الصور في المرايا ليس وجودها نفس وجود المقابل، وإلا لما فقدتها ذاته في حال، وإنما وجودها هيئة صورتها المنفصلة، لأن صورتها المتصلة ليست هي التي في المرآة، وإنما التي في المرآة هيئتها الإشراقية، وهي كالشعاع الواقع على الجدار من الشمس، والشعاع وجوده من إشراق الشمس، وكثافة الجدار ماهيته يتوقف ظهوره عليها، وكذا الصور التي في المرايا، فإنها هيئات صورة المقابل، وهي الهيئات المنفصلة؛ بمعنى أنها ليست هي العارضة على الشخص، لا بمعنى أنها منقطعة عن الهيئة العارضة، بل تستمد منها وجودها مدداً سبباً، وهذا المدد هو وجودها، وماهيتها هيئة المرآة كما تقدم .

فوجود هذه الصور من إشراق الهيئة العارضة، وهي في فيض واحد من الهيئة العارضة، ولكنه منبسط على المرايا، فهو متكرر في المرايا، وليس هو وجود العارضة على الشخص، لأنه من إشراقها، فضلاً عن أن يكون هو وجود الشاخص، وأين هذا من ذاك .

وإنما أكرر هذا ومثله ليستقر في أذهان الناظرين، إذ بدون التردد والتكرير لا يكاد يستقر، لعدم انسهم بمثل هذه الحكمة .

[القاعدة الحادية عشر من المشرق الأول] [في، الفاعلية بالنسبة إلى الله تعالى]

قال : «قاعدة فاعلية : كل فاعلٍ إمّا بالطّبع، أو بالقسر، أو بالتّسخير، أو بالقصد، أو بالرّضا، أو بالعناية، أو بالتّجَلّي، وما سوى الثلاثة الأول إِرَادِيٌّ البتّة، والقسمان الأولان : خاليان عن الإرادة البتّة .

وأما الثالث : فيحتمل الأمرين، وصانع العالم فاعل بالطّبع عند الدهريّة^(١) والطّباعيّة، وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلّمين، وبالقصد الخالي عنه عند الأكثر منهم، وبالرّضا عند الإشراقيين، وبالعناية عند المشائين^(٢)، وبالتّجَلّي عند الصّوفيّين^(٣)، «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»^(٤)»^(٥) .

[تقسيم المصنّف تَتَضَرُّعُ أقسام الفاعل وتعاريفه لهم]

أقول : قال المصنّف في الكتاب الكبير : «فإذا علمت أقسام الفاعل، فاعلم أنه ذهب جمع من الطّباعيّة، والدهريّة، -خذلهم الله- إلى أن مبدأ الكلّ فاعل

(١) الدهرية : «قوم يقولون : لا رب ولا جنة ولا نار، ويقولون : ما يهلكنا إلّا الدهر، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان منهم على غير تثبيت» . [هوامش الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٧١٠] .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٤) سورة البقرة، الآية : ١٤٨ .

(٥) كتاب العرشية، ص ٢٤ .

بالطبع، وجمهور المتكلمين إلى أنه فاعل بالقصد، والشيخ الرئيس^(١) وفاقاً لجمهور المشائين^(٢)، إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية، والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا .

وصاحب الإشراق^(٣) تبعاً لحكماء الفرس، والرواقيين إلى أنه فاعل الكل بالمعنى الأخير، وسنحقق لك في مستأنف الكلام في الأصول الآتية إن شاء الله تعالى، أن فاعل الكل لا يجوز أنصافه بالفاعلية، بأحد الوجوه الثلاثة الأول، وأن ذاته أرفع من أن تكون فاعلاً بالمعنى الرابع، لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب التكثر بل التجسم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا، وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار؛ بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس، فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها، بل وجوبه أو كذبه، بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما، فإن فاعل الكل كما سيحيى يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية^(٤) .

[تعريف أقسام الفاعل لغير المصنف تبتل]

وقد فسروا الفاعل بالطبع، فقالوا : الفاعل بالطبع من يصدر عنه الفعل، بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل، ولا إرادة، فيكون فعله ملائماً لطبعه .
والفاعل بالقسر هو الذي يصدر عنه الفعل بغير إرادته، سواء كان عن شعور أم لا، ويكون على خلاف محبته .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ٢٢٤، فصل : ١٥، المرحلة

السادسة: في العلة والمعلول .

والفاعل بالتسخير هو الذي يصدر عنه الفعل بمقتضى إرادة المسخر وداعيه، ويكون ذلك منه أعم من شعوره، وإرادته ورضاه .

والفاعل بالجبر هو أن يفعل المختار بغير اختياره، بل بإرادة مجبره .

والفاعل بالقصد هو الذي يفعل بإرادته لغرضه المقصود بفعله، سواء كان بسبب معونة حصول الدواعي وانتفاء الموانع، أم بنفس إرادته .

والفاعل بالرضا وهو الذي يكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله، وعين معلوميتها له عين وجودها عنه، وعلمه بما عين فعله لها، بلا اختلاف في شيء من ذلك .

والفاعل بالعناية وهو الذي يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخبر، في ذلك الفعل، في نفس الأمر، فيفعل عن ذلك العلم من غير قصد زائد على ذلك العلم .
والفاعل بالتجلي هو أن يلقي مثاله في هويّات الأشياء بحسب قوابلها .

أقول : وهذه التعاريف لهذه المعاني، وكلّ من قال بواحد من هذه الثمانية، أراد منه ما ذكرنا، وفيها كلها مناقشات منهم، فكلّ واحدٍ من أهل هذه الأقوال يناقش فيما سوى ما اختاره، والمصنف هنا وفي سائر كتبه قال : «ما سوى الثلاثة الأول إراديّ البتّة، والقسمان الأولان : خاليان عن الإرادة البتّة .
وأما الثالث : فيحتمل الأمرين» .

[كل حادث من الوجود وليس بعد الله تعالى غير الوجود]

وأقول : أمّا ما كان بالطبع فلا ينافي الإرادة، بل قد يكون مع الإرادة، إذ قد يريد مقتضى طبيعته، فيقع الفعل بالداعيتين .

وما قيل : من أنه ما لا يكون له داعٍ غير ميل الطبيعة، لا ينافي مشاركة الإرادة، لما قرّرنا في كثيرٍ ممّا كتبنا من أن كلّ حادث فهو من الوجود، وليس بعد الله ﷻ غير الوجود، وهو شعور واختيار وإرادة، وتميز وفهم وحياة، فكل شيء فيه هذه الصفات بحسبه، فما كان قريباً من المبدأ كانت فيه هذه الأوصاف أقوى، وما بعد كانت أضعف، فالأقوى كنوع الإنسان، والأضعف كالجمادات،

وما بينهما بنسبة مرتبته من الوجود، فالحجر ينزل بطبعه هذا في الظاهر .
وأما في الواقع فكما قرّرنا في الفوائد، وشرحها إنّ الحجر خلقها الله من أسفل مراتب الوجود، وفيه ما في الإنسان بنسبة وجوده، ولهذا يسبح الله، فقال تعالى : ﴿وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(١)، وقال تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^(٢)، فقال : تسبيحهم ويسبحون، ولم يقل تسبيحها ويسبحن، بل ذكرهم تعالى بضمير العقلاء، وكذلك قوله تعالى : ﴿فَقَالَ لَهَا﴾؛ أي : للسماء وللأرض ﴿أَنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٣)، ولم يقل طائعات .
والأخبار الدالة على تكليف الجماد والتّبات أكثر من أن تذكر، وكلّ ذلك لا يكون إلّا مع الشعور والاختيار والإرادة .

[كيفية خلق الحجر ونزوله]

وأما الحجر في نزوله بطبعه فهو مختار ومريد للنزول، لأن الله سبحانه وكلّ به ملكاً ينزل به إلى ما يريد سبحانه، وركز في طبيعته شهوة طاعة الملك، فهو ينزل ظاهراً بطبعه، وباطناً باختياره وإرادته، وإذا دفعه دافع إلى الهواء صعد حتى تنتهي قوّة الدافع .

وحقيقته أن عضو الدافع، وكلّ الله به ملكاً أقوى من الملك المنزل للحجر، وركز في الملك المنزل محبة طاعة الملك المصعد وشهوتهما، فيرفع الحجر بشهوته وإرادته تبعاً لشهوة الملك المنزل وإرادته، حتى تنتهي قوّة الدافع التي هي طبق قوّة الملك المصعد، فيترّل بالحجر كذلك، فهو في نزوله بطبعه، ومختار ومريد، وكذا في صعوده بالدفع، إلّا أن إرادته للصعود لذاته ناقصة، والدافع متمم لها .

(١) سورة الإسراء، الآية : ٤٤ .

(٢) سورة الأنبياء، الآية : ٣٣ .

(٣) سورة فصلت، الآية : ١١ .

واعلم أن ما ذكرته وإن كان بعيداً عن أفهام الناس، إلّا أنّه مذهب أئمة الهدى عليهم السلام، وما ذكرته لك فهو معقوله، والكتاب والسنة ناطقان بذلك وبأدلتّه، ولكن يطول الكلام بذكرها .

[رد الشاح تثنئ على المصنف تثنئ بأن ليس في هذا العالم شيء بالقسر بل كله اختيار]

فقول المصنف : «بأن ما كان بالطبع فهو خال عن الإرادة البتّة»؛ جار على مذاق العوام .

وأما الخواص فعندهم أن ليس في العالم شيء بالقسر، بل كله اختيار، ولكن هذه الثمانية التي ذكر كلّها مختارة مريدة، إلّا أنّ الاختيار في سبعة منها ناقص، وهي ما سوى ما بالقصد، فإنه يقع بإرادة واختيار تامين .

أما الثلاثة الأول فهو يوافقنا على عدم وجود اختيار تام فيها، فلا تصلح لفاعلية المختار .

وأما ما كان بالرضا فإنه إذا قال : علمه الذاتي علّة لوجود مفاعيله، فإن أراد بالعلّة علّة الكون، فالعلم من حيث هو علم لا يكون علّة الكون، وإنما علّة الكون الذات، إذ العلم من حيث هو لا يكون مؤثراً، وإن أراد علّة التكوين فلا تكون إلّا للفعل، لأنّ العلم ليس هو المكوّن به ولا المكوّن، فلا يصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار، إلّا كونه مصاحباً للفعل بالقصد .

وأما الفاعل بالعناية فيلزم منه إمّا الجبر في الأفعال الاختيارية، وإمّا كون الأشياء قديمة غير مجعولة، والكلّ باطل لعدم القصد الزائد على العلم، ولمساواته للإيجاب، لأنّ الموجب هو الذي لا يتخلف عنه مفعوله .

والفاعل بالعناية إذا كان علمه الذي هو ذاته هو العلّة لا غيره، وهو علّة تامّة فقد كان فاعلاً بالإيجاب وهذا ظاهر .

وأما ما كان بالتحلّي كما تقوله الصوفية^(١)، وهو أن يلقي الفاعل مثاله في هويّات الأشياء، بحسب قوابلها، فإذا أرادوا به أن الهويّات هي الصور العلميّة الغير المجعولة سواء، قيل : أنّها في علمه الذي هو ذاته أم مُعلّقة به، كالظلّ بذي الظلّ؛ فهذا باطل لاستلزامه إثبات أشياء غير الله سبحانه لم يكن محدثاً لها .

وإن أرادوا به أن الهويّات الملقى فيها هي نفس القوابل .

وإنما قيل : بحسب قوابلها، أن الملقى وهو المثال قد تختلف جهاته وكميّاته، وكيفيّاته ورُبُّه وأمكنته، وأوقاته وأوضاعه، وما أشبه ذلك من المشخصات، وهذه هي حدود القابلية، والإنفعال المسمى بالصورة، وبالماهية بالمعنى الأول كما مرّ، وهي من نفس المثال الملقى من حيث نفسه وهو متقدم بالذات، مساوٍ لها في الظهور، كالكسر والإنكسار .

وإنّ المراد بالإلقاء تحقّق المثال وظهوره بشرائط الظهور، والتحقّق الّتي هي المذكورة .

[المراد من المثال الملقى]

وأنّ المراد بالمثال هو وصف الله نفسه الفهوّانيّ لعبده، وهو الوصف المُحدث الذي ظهر به لعبده، وهو حقيقة عبده منه تعالى، وهو المسمى بنور الله في قوله : (فإنه ينظر بنور الله)^(٢) وهو الفؤاد لعبده، وهو المسمى بالوجود عندهم، وهو المادّة عندنا، فإن أرادوا هذا كما ذكرنا فهو حقّ .

وقد أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى ما ذكرنا بقوله : (لا تحيط به الأوهام، بلّ تجلّى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها)^(٣) .

وكلّ جزئيّ مما ذكرنا إن أرادوا غيره فهو باطل، وكل ما ذكرنا قد ذكرنا

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تحريجه في الصفحة رقم (٩٢) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم تحريجه في الصفحة رقم (١٨٩) من هذا الكتاب .

ما يدلّ عليه دلالة قطعية، ونذكر فيما بعد .

وإن أرادوا بالمثال شيئاً ليس بمجعول؛ فهو باطل، لأن الإلقاء لا يتعلّق إلّا بالحادث؛ لأنه إنزاله من رتبته إلى غيرها .

وإن جعلوه حادثاً، وجعلوا الهويّات الملقى فيها ليست مجعولة؛ فهو باطل، لأنّ الحادث مجعول، ولا يحلّ مجعول في غير مجعول، وإن جعلوها مجعولة، وهي لم تكن صورة المثال المجعول، كان الحاصل منهما مركّباً، وليس ذاتاً واحدة؛ فهو باطل .

وإن جعلوا المثال هو الفعل؛ فهو باطل، لأن المثال هو الملقى، والفعل هو الإلقاء .

والحاصل أنه تعالى إنّما خلق المادة للمخلوق، والمخلوق لا يقدر على الظهور بدون ضميمه، هي هويّته، وهي الماهية بالمعنى الأول كما تقدم، والصورة فخلق له ثانياً وبالعرض الماهية على تفصيل ما مر، فراجع .

[كل منتهي إلى غيره فهو حادث مخلوق]

وقول المصنّف في كتابه الكبير كما نقلنا : «وإن ذاته أرفع من أن تكون فاعلاً بالمعنى الرابع، لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب التكرّر، بل التجسّم تعالى عن ذلك علواً كبيراً»^(١)؛ يريد بالرابع أن يكون فاعلاً بالقصد، غلطٌ دخل عليه من قواعده التي منها أنه يفعل بذاته، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، لأنّه يلزم منه ما يذهب إليه، من أن الخلق تنتهي إلى ذاته، ومعلوم أنّ من انتهى غيره إليه فهما حادثان، لما يلزم بينهما من الاتصال أو الانفصال، والافتراق أو الاجتماع، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله)^(٢) .

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ٢٢٤، فصل : ١٥، المرحلة السادسة : في العلة والمعلول .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

وإنما هو فاعل بفعله، وفعله مشيئته وإرادته، كما تقدم في حديث الكاظم عليه السلام، وفعله تعالى واحد إلى كل شيء، كما قال تعالى : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١)، وقال : ﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٢)، إلا أنه له رؤوسٌ بعدد جميع الخلق، كل رأسٍ يتعلّق بممكنٍ يحدثه لا يصلح لإحداث غيره، والفعل خلقه الله بنفسه، أي : نفس الفعل، وأقامه بنفسه قيام صُدورٍ وتحققٍ، ولا كيف له، لأنّ الكيف إنما حدث به، فالقصد التخصيصي التشخيصي منسوب إلى خصوص الرأس المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق، وإن كان بالله تعالى هذا وصف في الغائب، ونظيره في الشاهد، أنه إذا حلت الشمس برج الحمل، سخن العالم السفلي بحرارة الشمس، لقرّبها من أفقنا، وكان موافقاً لوجود الرطوبة من فصل الشتاء، فاجتمعت الحرارة والرطوبة اللتان جعلهما الله علة الكون، فنبت النبات وكل شجرة، بل كل ورقة لها حصّة من علة الكون لا تصلح لغيرها، فتنبسط علة الكون وهي واحدة على جميع الأشجار والنبات، والورق والثمر، وكل شيء له حصّة منها تختصُّ به لا تصلح لغيره، والمخصّص الذي عنه القصد إرادة الله تعالى، وهي فعله، فقال تعالى : ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضْلُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾^(٣)، فالتفضيل لبعضٍ على بعضٍ لا يكون بالإهمال، والإتفاق بدون قصدٍ كما تقوله الدهرية^(٤)، ولا بنفس الذات البحت تعالى لما يلزم من المفسدة، فلم يبق إلّا برؤوس الإرادة .

وأما الاضطرار فإنما يلزم على القول بالرضا أو بالعناية، كما ينطق به تعريفهما لمن يطلبُ صريح الحق القول بالإيجاب .

(١) سورة القمر، الآية : ٥٠ .

(٢) سورة لقمان، الآية : ٢٨ .

(٣) سورة الرعد، الآية : ٤ .

(٤) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٣٧٣) من هذا الكتاب .

وأما التكثر والتجسم، فإنما يلزم بأنه تعالى فاعل بذاته، وأن الخلق ينتهي إلى ذاته تعالى، لاختلاف أحوال ذاته، فإنه قبل الفعل وحده، وبعد الفعل كان معه غيره، وقبل الفعل غير فاعل، وبعد الفعل فاعل، فإذا نسبت الحالتان إلى ذاته جاء المحذور، ولا يجيء شيء منه إذا قلنا : أنه تعالى قبل الفعل، إنما هو هو، وبعد الفعل كان الفعل ليس في الأزل الذي هو الذات الحق تعالى، بل هو في رتبة الوجود الراجح، وهو نفس الفعل، والمشئنة والإرادة، الأسماء متعددة، والمعنى واحدٌ كما قال الرضا عليه السلام، لعمران الصابي : (المشيئة والإرادة والإبداع، معناها واحد، وأسمائها ثلاثة)^(١)، وكان الفعل دون الأزل في السرد الذي هو الوجود الراجح، ومحله الإمكان المسمى بالعمق الأكبر، كما في دعاء السمات^(٢). وكان المفعول دون الفعل في الدهر، وعالم الكون، فما دونه في الزمان فلم تتغير حالة ذات الحق تعالى، بل كان ولم يكن معه غيره، وهو الآن على ما كان، وتغير الأحوال إنما هو في الفعل، باعتبار متعلقه، فالفعل والإمكان والسرد خلقها الله وهي الوجود الراجح، لم يظهر شيء منها قبل الآخر، وهو عندنا هو الوجود المطلق، والعقل الكلّي، والدهر والممكن هي الوجود المقيّد بالقيود والشرائط، وإن كان بعضها أبسط من بعض، بمعنى أقلّ تركيباً، وشرائط ومحدّد الجهات، والزمان والمكان، هي عالم الأجسام على تفصيل ربّما نذكره .

[القول الصحيح في أن فاعل العالم فاعل بالقصد والاختيار]

والحاصل القول الحقّ أنّ فاعل العالم فاعل بالقصد والاختيار، كما قاله : المتكلمون، وإن كان على غير ما فهموا .

[المختار الكامل يفعل بإرادته ويترك بإرادته]

وقول المصنف : «وعلى أيّ الوجهين، فهو فاعل بالاختيار،... إلخ»؛ يعني

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٣٣) من هذا الكتاب .

(٢) البلد الأمين، ص ١٣٤، دعاء السمات .

بالوجهين بالعبارة أو بالرضا، لأنه في بعض كتبه رجّح أنه فاعل بالرضا، وفي بعضها رجّح أنه فاعل بالعبارة، ومن عرف معنى ما أرادوا منهما قطع بأنّ الفاعل بأحدهما لا يكون مختاراً .

ولكن المصنّف لما نسب الفعل إلى نفس الذات، وحكم بانتفاء الخلق إلى الحق تعالى، فحكم بربط الحادث بالقدم، لا يسعه تفرعاً على ذنك الأصلين، إلّا القول بالوجهين، ولم يجسر على إنكار الاختيار، قال : «وعلى أيّ الوجهين فهو فاعل بالاختيار» .

والاختيار الذي فسّره صاحب الشريعة عليه السلام، ومعناه : أنّه إن شاء فعل، وإن شاء ترك، لأنّ هذا هو المعنى الذي تفهمه سائر المكلفين، وحيث أمره الله تعالى بالتبليغ، أوحى إليه : «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ^(١)»، وقومه عليه السلام، لم يفهموا من معنى الاختيار إلّا هذا، فإن كان معناه غير هذا فما بلغ رسالة ربه، وأنا والمؤمنون نشهد أن لا إله إلّا الله، وحده لا شريك له، وأن محمداً صلّى الله عليه وآله عبده ورسوله، وأنه قد بلغ عن الله جميع ما أمره كما أمره، فصدق الله، وصدق رسوله، وبلغ المرسلون ما أمروا به، وإن آله الذين هم خلفاؤه أدّوا ما أدّى إليهم، كما أمرهم وحفظوا ما استحفظهم، اللهم صل على محمد وأهل بيته الطيبين، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين .

والمصنّف لأجل التطبيق على القول بأحد الوجهين؛ أي : الرضا أو العبارة، فسّر الاختيار بما يلزم منه الاضطرار، فإنّ تفسّيره إنّما يخفى على من لم يسلك طريق أهل العصمة .

وأما من اقتصر على سلوك طريقهم «صلّى الله عليهم» فلا يكاد يخفى عليه شيء من الحق، فقال : فاعل بالاختيار، بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب .

وأنا أقول : هذا التفسير عين الإيجاب، وذلك لأن المشيئة عنده هي الذات، فيكون معنى إن شاء فعل، إنَّ الذات فعلت .

[معنى أن الله إذا أراد فعل وإذا لم يرد لم يفعل]

وقوله : «وإن لم يشأ لم يفعل»؛ معناه الذات ما فعلت، ويكون المعنى أنّه ليس كل ممكن في العقل خلقه، نعم لو قال : كما نقول : بأن المشيئة هي الفعل، صح له نصف كلامه، وهو إن شاء فعل، لأنّ هذا مما لا ريب فيه .
وأما المغالطة في التعبير فشيء لا يحتاج إلى بيانه هنا، لأن المعنى ظاهر، أنه إذا أراد أن يفعل فعل .

وأما النصف الآخر فإنه وإن قال : بحدوث المشيئة، لم يكن لقوله : وإن لم يشأ لم يفعل معنى غير أنّه إذا لم يفعل لم يفعل، وإن فرضها مغايرة للفعل، صحّ له ظاهراً الثاني، ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل، لأن المختار الكامل يفعل بإرادته، ويترك بإرادته، لا أنّه إذا لم يرد لم يفعل، لأن هذا معلوم ضرورة .

ولو تنزّلنا قلنا : إن قال : بحدوث المشيئة والإرادة، صح أن قوله ينفي الإيجاب، ولكن الإشكال توجّه عليه من جهة قوله : بأن المشيئة هي الذات تعالى، فإن المعنى يكون الذات فعل، والذات لم تفعل، فإن هذا لا ينافي الإيجاب، فإن القائلين بالإيجاب لا يقولون : بأن كل ما يمكن كونه تكويناً متّصلاً بالأزل، لأنهم لا ينكرون تجدد ما تحت فلك القمر أنا فأنا .

[هل أن الله تعالى علة تامّة؟]

وإن قالوا : بأنه تعالى علة تامّة، والعلة لا يتخلّف عنها معلولها، كما نقل عن ثالث الحكيم الملطّي^(١)، لأنهم يريدون أنه تعالى علة تامّة في الفاعلية، وجملة

(١) ثالث الماطي؛ هو : «أول من تفلسف في ملطية، وقال : إن للعالم مبدعاً لا تدرك

العالم من حيث المجموع وجد بلا فصل، ولكنهم لا ينكرون الشؤون المتجددة، بأنّها لم تكن قبل هذا التجدد المحسوس، ولا ينكرون إمكان إيجاد شخص يمشي في أصفهان، فمن أنكره بناء على ما يذهبون إليه من أنه ليس له تعالى إلّا وجه واحد في الأشياء، فلا يعلم شخصاً كذلك، وإلّا لوجب إيجاداه فإنّما به مؤمنون .

وبالجملة؛ الفاعل المختار الذي يفعل بإرادته، ويترك الفعل بإرادته، لا أنّه هو الذي، إذا لم يرد لم يفعل، لأن هذا معلوم عندنا، وليس من معنى الاختيار، وإنما هو من المضحكات .

[هل صحيح أن كل من أراد معرفة الله تعالى عليه سلك طريق معين؟]

وقوله : «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»^(١)؛ يريد به هو وأهل ملّته من كبار الصوفيّة^(٢)، ما أشرنا إليه في شرح المشاعر، من زعمهم أنّ الله تعالى ربّي سلك بكلّ من طلب معرفته طريقاً، والطرق وإن كانت متباينة مختلفة، وربّما استشهد بعضهم على أن جميع هذه المتناقضة تؤدّي إلى الله تعالى بالسفن الجارية، بريح واحدة، سفينة تغرب، وسفينة تشرق، وسفينة تسير جنوباً، وأخرى شمالاً، والريح واحدة، فالاختلاف في معارفهم من الله سبحانه .
وأقول : أمّا الصوفيّة فهذا ينطبق على مذهبهم، من أن الهادي والمضل،

→...

صفته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، ...» . [الملل والنحل، ص ١٥٣] .

(١) سورة البقرة، الآية : ١٤٨ .

(٢) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

وفاعل الخير، وفاعل الشر، هو الله سبحانه، وحده لا شريك له، وليس لشيء من خلقه من المكلفين وغيرهم فعل، وإنما الأفعال أفعاله، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١).

وأما مثل المصنف الذي يثبت الاختيار للعبد، فكيف يقول : بهذا تبعاً لغيره كأنه له أهل ملة .

(١) سورة الأنبياء، الآية : ٢٣ .

[القاعدة الثانية عشر من المشرق الأول]

[في : حدوث العالم]

قال : «قاعدة مشرقية في حدوث العالم : العالم كله حادث زمني، إذ كل ما فيه مسبق الوجود بعدم زمني متجدد، بمعنى أن لا هوية من الهويات، ولا شخص من الأشخاص فلکاً، أو عنصراً بسيطاً كان، أو مركباً جوهرأ كان أو عرضاً، إلأ وقد سبق عدمه وجوده، ووجوده عدمه سبقاً زمنياً . وبالجمله؛ كل جسم وجسماني متعلق الوجود بالمادة، بوجه من الوجوه، فهو متجدد الهوية، غير ثابت الوجود والشخصية»^(١) .

[مراد المصنف تثل من العالم]

أقول : قوله : «العالم كله حادث زمني»، ما يريد به من العالم ظاهر كلامه، أنه يريد به كل ما سوى الله تعالى، فإنه صرح في الكتاب الكبير الأسفار: أن الزمان لم يسبقه شيء إلأ الباري ﷻ^(٢)، وكلامه هنا مشعر بذلك، وكلامه في ما يأتي يشعر بإنكار المحدثات الجزئية، وإن الكلية ليست من ما سوى الله تعالى، ويأتي كلامه والكلام عليه .

وأيضاً هو مصرح بأن الزمان سابق على العالم كله، والباري تعالى متقدم عليه، فإذا كان الزمان ظرفاً ما جاز أن يكون سابقاً، لأنه حينئذ ليس بظرف؛ لأن الظرف لا يكون بدون المظروف، وهو مدة، والمدة لأي شيء هي، أهى لنفسها أم لا شيء لا جائز منهما شيء، والشئ الموجود لا يوجد إلأ بوجود وماهية .

(١) كتاب العرشية، ص ٢٤ .

(٢) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ١٢٤، فصل : ٣٢ في أنه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلأ الباري عز مجده .

[مراد الشارح تَكُنُّ من الوجود]

ومرادنا من الوجود المادّة، وهي في كلّ شيءٍ بحسبه، ومن الماهيّة الصورة تتركّب من حدود هندسيّة، يتشخّص بها الموجود، وتتمايز باختلافها الموجودات، وهي الكم، وهو هنا مقدار حصّة المادة للموجود، والكيف من بياض أو سواد أو غيرهما، والرتبة وهي مقام الموجود بالنسبة إلى مبدئه في القرب أو البعد، والجهة من كونه أمام شيء أو خلفه، أو يميناً أو شمالاً، أو أعلى أو أسفل .

[عدد الأيام التي خلق الإنسان والسموات والأرض فيها]

والمكان الذي يحلّ فيه، والوقت الذي يوجد فيه، والوضع في ترتيب بعض أجزائه بالنسبة إلى البعض الآخر، أو إلى الأمور الخارجة، وهذا الأخير هو السادس من الحدود الصوريّة إن جعلنا الكم نوعياً في الحصّة المادّيّة، وإلّا فهو أعني الوضع من اللواحق للستة؛ لأنها هي الأيام التي يوجد فيها المحدث، كالإنسان مثلاً أُحْدِثَ وَخُلِقَ في ستة أيّام؛ يوم النطفة، ويوم العلقة، ويوم المضغة، ويوم العظام، ويوم يكسّى لحماً، ويوم ينشأ خلقاً آخر؛ يعني تنفخ فيه الروح .

وكالستّة الأيام للسموات والأرض؛ يوم العقل، ويوم النفس، ويوم الطبيعة، ويوم جوهر الهباء، ويوم المثال، ويوم الجسم، أو المادة والصورة، والفصول الأربعة.

[هل أن النفوس زمانية؟]

وقد ثبت بالدليل العقلي والوجداني أنّ النفوس ليست زمانية، إذ لو كانت زمانية لما نظرت ما مضى من الزمان، وما يأتي منه في الزمان الحاضر، فتجمع ما بين أمسٍ واليوم وغدٍ، ولا يمكن للأجسام العنصريّة ذلك، فدلّ بأنها ليست بزمانية .

نعم نحن لا نقول : بما يذهبون إليه من أنّ المراد بالتجرّد عدم المادة والصورة أصلاً، إذ هذا التجرّد محتصّ بالحقّ عَلَى، لأنه محض التحقق، والثبوت الذاتي الذي لا يتناهي بذاته في التحقق والثبوت الذاتيين .

[النفوس كلها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية]

وإنما نقول : أنها مجردة عن المادة العنصرية، والمدة الزمانية، نعم هي أجسام غير عنصرية، والأجسام التي وضع لها هذا اللفظ تصدق على أربعة أجسام : جسم عنصري؛ وهو المعروف .

وجسم فلكي؛ وهو أجسام الأفلاك التسعة، وما فيها من أجرام الكواكب السيارة وغيرها .

وجسم برزخي؛ وهو جسم مقداري، له طول وعرض وعمق بلا مادة، وهو الجسم المثالي الظلي الشبحي، وهو الذي يسمونه التعليمي، وهو الذي يسمون عالمه العلوي «مُهورِقلياً»؛ يعني ملكاً آخر، وعالمه السفلي بـ«جابلقا وجابرِسا» الشرقية والغربية .

وجسم مجرد عنها، مُفارق بذاته، مقارنٌ بفعله، وهو النفس، وهي أعلى مراتب الأجسام، والملائكة النفسانية كذلك، وهي مرتبة أطراف الأرض ونهاياتها، حتى أنه يصدق أن يقال : أن النفس وما فيها من الصور العلمية أعلى الأجسام الأرضية؛ لقوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾^(١)، قال عليه السلام : (يعني بموت العلماء)^(٢) .

والمراد أن الصور العلمية ومحالّها، وهي نفوس العلماء أطراف الأرض، والطرف النهاية، وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾^(٣)؛ أي : نفس الإمام عليه السلام، وما أُنبتَ فيها من العلوم، وقال

(١) سورة الأنبياء، الآية : ٤٤ .

(٢) في أصول الكافي، ج ١، ص ٣٨، ح ٦، باب : فقد العلماء . وبحار الأنوار، ج ٤٦، ص ١٠٧، ح ١٠٢، (وهو بذهاب العلماء) . وفي الدر المنثور، ج ٤، ص ٦٨ . وتفسير

الثعلبي، ج ٤، ٨٨، (موت العلماء) .

(٣) سورة الرحمان، الآيتان : ١٠-١١ .

تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^(١)، أي: إلى علمه من أين يأخذه، ﴿أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾^(٢)؛ أي: العلم، ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾^(٣)؛ يعني قلب الإمام عليه السلام، كما روي عنهم عليه السلام، ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾^(٤)؛ أي: الحب والعلم به، ﴿وَعِنَبًا﴾؛ سكر المعرفة، ﴿وَقَضَبًا﴾^(٥)؛ ما ظهر من الاعتقادات، والعوام الذين هم أنعام العلماء، ﴿وَزَيْتُونًا﴾؛ وهو الكرم الشرعي، ﴿وَنَخْلًا...﴾^(٦)؛ وهو الإيمان، فالنفس أرض، والعقل سماء، والسماء رفعها تعالى.

فالجسمان الأولان في الزمان، والثالث أسفله في الزمان، وأعلاه في الدهر، لأن الزمان لا يتجاوز الأجسام العنصرية والفلكية، فأول الزمان مساوق لمحدّب محدّد الجهات وملكانه، فالثلاثة متساوقة في الوجود؛ أعني الظهور، والكون في الأعيان.

والأول والثالث نُطلق عليهما الجسدَ في اصطلاحنا، كما ذكرناه في أجوبة مسائل الشاه^(٧).

والرابع في وسط الدهر، كما أن السماوات السبع في وسط الزمان.

[الطبيعة أعلى رتبة من جوهر الهباء، وهو خارج عن الزمان بذاته]
وقول المصنّف: «إذ كلُّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني»، مصادرة على مراده من دخول النفوس في الزمان بذواتها، مع أنه لا ينكر كونها مفارقة بذواتها،

(١) سورة عبس، الآية: ٢٤.

(٢) سورة عبس، الآية: ٢٥.

(٣) سورة عبس، الآية: ٢٦.

(٤) سورة عبس، الآية: ٢٧.

(٥) سورة عبس، الآية: ٢٨.

(٦) سورة عبس، الآية: ٢٩.

(٧) جوامع الكلم، ج ١، ص ١٢٩.

وإن قارنت بأفعالها، بل هي أعلى رتبة من الطبيعة، وهي خارجة عن الزمان؛ أعني طبيعة الكل، وما تناسل منها .

وإن اقترنت بأفعالها؛ كالنفس والطبيعة أعلى رتبة من جوهر الهباء، وهو خارج عن الزمان بذاته، وهو الحِصَصُ التَّوَعِّيَّةُ قبل تعلق الفصول بها من عالم البرزخ، الذي هو عالم المثال، فإنها آخر المجرّدات، فإذا تعلّقت بها الفصول خرجت الأنواع المادّية، لتنزلها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وقد قال ﷻ: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾^(١) .

[قول علماء العلم الطبيعي : في تولد العناصر الأربعة]

وعلى قول علماء العلم الطبيعيّ : «أنّ أول ما خلق الله طبيعة الحرارة، وأصلها من الحركة الكونية، التي هي قدرة الله تعالى، وعلة العلل في الأشياء المتحرّكات، ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة، وأصلها من السكون الكوني، الذي هو قدرة الله تعالى، وعلة العلل في الأشياء الساكنات، فهذا أول زوجين خلقهما الله تعالى، مما قال الله تعالى : ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٢)، ثم تحرّك الحارّ على البارد بسرّ ما أودع الله فيه من الحركة المذكورة، فامتزجاً فتولّد من الحرارة اليبوسة، وتولّد من البرودة الرطوبة، فكانت طبائع أربع مفردات في جسم واحد روحاني، وهو أول مزاج بسيط، ثم صعدت الحرارة بالرطوبة، فخلق الله منها الحياة والأفلاك العلويّات، وهبطت البرودة مع اليبوسة إلى أسفل، فخلق الله منها طبيعة الموت، والأفلاك السفليّات، ثم افتقرت الأجسام الموات إلى أرواحها التي صعدت عنها، فأدار الله - سبحانه وتعالى - الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثانية، فامتزجت الحرارة بالبرودة، والرطوبة باليبوسة، فتولّدت العناصر الأربعة، وذلك أنه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة الذاريات، الآية : ٤٩ .

النار، وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء، وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء، وحصل من مزاج البرودة واليبوسة عنصر الأرض، فهذا مزاج العناصر، وهو مركب لازدواج الطبائع مرتين، فخلق الله منه العوالم العلوية»، إلى آخر كلام الحكيم محمد بن إبراهيم الصنيري، في كتاب الرحمة في الطب.

فصرّح أنّ الأربع قبل ازدواج بعضها ببعض، كانت في جسم واحد روحاني، وذلك لأنّ البسائط قبل تركيبها أجسام جوهريّة مجردة فوق الزمان، كما ذكروا في جوهر الهباء، وكذلك الحيوان الذي هو الجنس، فإنه قبل تعلّق حصص الفصول بمخصّصه من عالم الغيب، وهو جوهر مجرد عن العناصر والزمان، فإذا تركبت الحصص بفصولها نزلت إلى عالم المادّيات بتركيبها، لأنّ الحيوان قبل تعلّق حصص الفصول بمخصّصه مؤلّف من طبيعتين جوهريّتين روحانيّتين، الحرارة والرطوبة، كما أشار إليه الصنيري في الكلام السابق.

وبالجملة؛ فالزمان ظرف للأجسام المركبة من الطبائع العلويّة، منها البسائط المؤلّفة من طبيعتين، والسفليّة المركبة من أربع طبائع.

وأما ما كان عالياً عن التركيب والتأليف، فهو قبل الزمان، لما أشرنا إليه من دليل الحكمة القاطع، من أنّ النفس لو كانت في الزمان لكانت مقارنة بذاتها، ولما خرجت عنه حين جمعت بين ماضي الزمان وحاله ومستقبله، لأنّ الزمان غير قارّ الذات، فلا تجتمع أجزاءه فيه، وإنّما تجتمع في روحه، ونفسه الذي هو الدهر، لأنّ الزمان نقطة في الدهر، فإنّ النفس التي هي في الدهر في الجسد الذي هو في الزمان، كالدهر في الزمان، لأنّه نفس الزمان وروحه، فافهم.

ولقد أشار ابن سينا^(١) في أبياته التي نظمها في الروح، إلى ما قلنا في قوله :

فكأنّها برقٌ تألّقَ بالحِمَى ثم انطوى فكأنّه لم يلمع

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب.

يشير إلى قصر مدة تعلّقها بالجسد، فأثما كالبرق لمعت من عالمها من الدهر على الجسد، ثم انطوت ورجعت إلى عالمها، فكأثما لقصر مدة تعلّقها لم تلمع، فليس وجودها بزمني كما توهمه المصنّف، بل هي فوق الزمان، وفوقها العقل، وفوق العقل الماء الذي جعل الله منه كلّ شيء حي^(١)، حتّى العقل الذي أخرجه المصنّف مما سوى الله عزّ وجلّ؛ لأنه إن كان عنده هو الله تعالى، والنصوص المتفق عليها، بأنّ الله أول ما خلق العقل^(٢) يطرحها، فهذا شيء آخر .

وإن كان عنده أنه غير الله تعالى، وصدّق بالأحاديث المتّفق عليها، فهو شيء خلقه الله من الماء، والماء قبله، وهو الوجود، وهو أول فائض من فعل الله تعالى، وهو الحقيقة المحمدية ﷺ، وكلّ هذه قبل الزمان .

[معنى أول ما خلق الله تعالى، وأقسام الوجود]

ومعنى أول ما خلق العقل؛ أنه ما خلق من الوجود المقيّد، لأنّ ما يطلق عليه اسم الوجود ثلاثة : الوجود الحقّ؛ هو الله سبحانه . والوجود المطلق؛ وهو فعله، وهو ذات متحقّقة، تدوّت بهيّة تدوّتها جميع الذوات، لأن جميع الذوات أعراض وآثار لها، خلقه الله بنفسه؛ أي : نفس الفعل، وأقامه به .

والوجود المقيّد؛ هو سائر المفعولات، أولها العقل .

وأما نور الأنوار؛ أعني الحقيقة المحمدية ﷺ، ففي إلحاقها بالمطلق، لأنّها سابقة على العقل، والعقل أول ما خلق الله، فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرآن؛ لأنّه الكتاب التدويني، وهو طبق الكتاب التكويني، الذي أوله العقل .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ . [سورة الأنبياء، الآية : ٣٠] .

(٢) قال أحدهم عليه السلام : (أول ما خلق الله العقل) . [عوالي اللآلي، ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤١ الجواهر السنية، ص ١٤٥] .

ويكون نور الأنوار ﷺ بمنزلة المداد الذي كتب منه القرآن، فإنه كان مصنوعاً قبل الكتابة، أو إلحاقها بالمقيّد؛ لأنّها من المفعولات لا من الفعل، ويكون أوليّة العقل إضافية وجهان .

وقد ذكر الشيخ علاء الدّولة السّمّاني، في حواشيه المعلقة بالفتوحات على قول : ابن عربي^(١) : «ليس في نفس الأمر إلّا وجود الحق»، فكتب عليه بلى، ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيوض، وجود مطلق، وللمظاهر وجود مقيّد، وللمفيض وجود حقّ .

وقال ابن عربي في موضع آخر منه : «إذ الحق هو الوجود ليس إلّا»، فكتب المحشّي عليه بلى هو الوجود الحقّ، ولفعله وجود مطلق، ولأثره وجود مقيّد .
أقول : ولقد أصابَ الشيخ علاء الدّولة الحقّ، في تقسيم ما يُطلقُ عليه الوجود، إلّا أنّه عند قول ابن عربي بعد تحقيق الوجود المستفاد : وعدميّة الماهيّات الممكنة، ولقد نبّهتُك على أمر عظيم، إن تنبّهتَ له وعَقَلْتَه، فهو عين كلّ شيءٍ في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها تعالى، بل هو هو، والأشياء أشياء، كتب في حاشيته على كلام ابن عربي هذا، بل أصبتَ فكن ثابتاً على هذا القول .

[انخداع الشيخ السمناني بعبارة ابن عربي]

وأقول : إنّ هذا الشيخ انخدع بعبارة ابن عربي؛ لأنّ ابن عربي يريد بأنّه تعالى عينها في الظهور، أنّه تعالى هو وجودها .
وأما الأشياء من حيث هي هي، فهي ماهيات معدومة، وليس مراده ما توهمه هذا الشيخ المحشّي، ولو عرف مراده لما قال له : بل أصبتَ فكن ثابتاً على هذا القول .

والحاصل أن الفعل؛ أعني الوجود المطلق، وما صدر عنه من نور الأنوار ﷺ، والعقل الكلّي، وما تناسل منه، والروح الكلّي، وما تناسل منه، والنفس

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٤٥) من هذا الكتاب .

والطبيعة الكلّيتان، وما تناسل منهما، وجوهر الهباء، والطبائع الأربع، كما في العلم الطبيعي كما مرّ قبل تزوجها كلّها قبل الزمان .

والمصنّف صرّح أنّه ليس قبل الزمان إلّا الباري ﷻ، وأمّا المجردات كالعقل والروح الكلّيتين، وعالم الأمر فهذه أشياء ليست ممّا سوى الله تعالى عن ذلك، فجوّز سبقها على الزّمان، لكونها عنده غير مكوّنة، والزمان ليس من الوجود المطلق، بل هو من المقيد، وصاحب الشريعة ﷺ أخبر أنّ العقل أولُ مخلوق^(١)، فهو قبل الزّمان .

فقوله : «إذ كلّ ما فيه مسبوق بعدم زَماني»؛ لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في مثل النفوس، فإن كونها فيه ليس بصحيح .

[معنى العدم على رأي المصنّف تَدُلُّ]

وقوله : «مسبقو بعدم»؛ ليس بصحيح على مذهبه، لأن العدم عنده ليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون سابقاً .

[معنى العدم على رأي الشارح تَدُلُّ]

نعم على مذهبنا من أن العدم شيء مخلوق يصحّ، لأن المراد به عدم الكون، وهو موجود بالوجود الإمكانى بل الكوني .

ويؤيّد ما رواه في البحار، بسنده إلى علي بن يونس بن بهمن، أنّه قال للرضا عليه السلام، جعلتُ فداك : إن أصحابنا اختلفوا؟ .

فقال : في أيّ شيء اختلفوا؟ .

فتداخلني من ذلك شيء، فلم يحضرني إلّا ما قلت : جُعِلْتُ فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم، فقال زرارة : النفي ليس بشيء، وليس بمخلوق .

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية في الصفحة رقم (٣٩٣) من هذا الكتاب .

وقال هشام : شيء مخلوق .

فقال لي : (قل في هذا بقول هشام، ولا تقل بقول زرارة)^(١)، إلّا إذا أوّل المصنّف قوله على معنى أن كلّ شيء ليس موجوداً في رتبة ما فوقه، ويصحّ قوله: إلّا في أعلى الأشياء الزمانيّة، فإنه على قوله : «مسبق بعدم أزلّي» سواء فرض الأعلى شيئاً مساوفاً للزمان، أم أول جزء من الزمان . وإن فرض الزمان المقدّر فهو مخلوق، وإلّا فلا شيء .

[ما هو مراد المصنّف تدلُّ من سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه] وقوله : «إلّا وقد سبق عدمه وجوده، ووجوده عدمه»؛ أمّا الفقرة الأولى : وهي «سبق عدمه وجوده»؛ مراده منها ظاهر من كلامه .

وأما الثانية : فمراده أنّ وجوده وجود الله تعالى، ولكنه حين انحطّ في رتبة ارتباطه بالماهية نسب إليه الكون الزماني، فبلحاظ المقتَرَن سبق عدمه؛ أي : عدم اقترانه وجوده، أي : وجوده مقترباً مربوطاً بالماهية، التي ما شئت رائحة الوجود لذاها، وبلحاظ ذاته وتقدّسها سبق عدم اقترانه، حين تنزّل إلى الزمان قبل الاقتران .

وكلّ هذه الأمور التي يخبّطون فيها خبط عشواء، يكشف عنها قول أمير المؤمنين عليه السلام : (ذهب الناس إلى عيون كدرة، يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا، إلى عيون صافية، تجري بأمر الله، لا نفاد لها)^(٢) .

[ما هو مراد أوائل الحكماء من أن الوجودات لا مادة لها؟]

وقوله : «وبالجملة؛ كل جسم أو جسماني متعلّق الوجود بالمادة... إلخ»؛ فيه إشارة إلى أنّ المجردات لا مادة لها؛ كالعقل والروح من أمر الله الكلّيين، وإلى كلّ ماديّ أو كان وجوده متعلّقاً بالمادة بوجه من الوجوه، متحدّد الهوية، غير ثابت

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٥) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٠) من هذا الكتاب .

الوجود والشخصية، فهو أبداً في النمو والذبول، سواء كان جسماً أم جسمانياً، في كل شيء بحسبه، يشير به إلى أن المجردات المذكورة، ثابتة الوجود غير متجددة الهوية، وهذا أعني أن المجردات لا مادة لها شيء نقلوه عن أوائل الحكماء، ولم يعرفوا مرادهم، لأنهم أرادوا ألا مادة لها عنصرية، ولا مدة لها زمائية، ولها مادة جوهرية، ومُدّد دهرية، وأن لها خلقاً ورزقاً، وموتاً وحياة، وأن لها تجدداً ونقصاً، بنمو وذبول معنوية من نوعها .

وكيف يريدون أنها ثابتة لا تجدد لها، ولا تبدل، ولا تغير يعتریها، وهم يُشركونها مع الأجسام العنصرية، فيقولون : كل ممكن زوجٌ تركيبي، ويحكمون بأنها مخلوقة مفتقرة لذاها إلى المدد من فيض جود خالقها في تكونها وفي بقائها، وإن كل ما فاض عن أمر الله الفعلي، الذي يعبر عنه بـ«كن» فإنه قائم به قيام صدور؛ كقيام الكلام بحركة المتكلم من حلقة ولهاته، ولسانه وأسنانه وشفاته، من قلع أو قرع، أو ضغط .

والحتاج في بقائه إلى المدد لا يكون إلا متجدد الهوية، غير ثابت الوجود والشخصية، بل هي أشدّ وأسرع استدارة على علتها، المدة لها من الأجسام المادية بما لا يكاد ينضبط، لكن لما كانت عظيمة واسعة عامة، كانت لعظمها كالسّاكنة على نحو ما قال تعالى : ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (١) .

نعم على رأي المصنّف أنّها ليست من الخلق، ولا ممّا سوى الله تعالى، بل هي موجودة بوجوده، لكونها لوازم ذاته، ليست متجددة، وليس فيها ما بالقوة، بل كل ما لها بالفعل، لأنها قديمة أزلية .

وأما عند أهل الحقّ محمد وآله ﷺ، فهي كغيرها من الخلق في الحاجة والافتقار، والتلقّي والتجدد .

وكذلك عند الأنبياء عليهم السلام، وعند مَنْ أخذ عنهم من الحكماء .

[برهان لاح في التدبر في آيات كتاب الله العزيز]

قال : «برهان لاح لنا من عند الله، لأجل التدبر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله تعالى : ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١)، وقوله : ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٢﴾ عَلَىٰ أَن يُبَدَّلَ أَمْثَالُكُمْ وَتُنشَأَ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، وقوله : ﴿وَتَرَىٰ الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ ثَمَرٌ مَّرَّ السَّحَابِ﴾^(٤)، وغير ذلك من الآيات المشيرة إلى تجدد هذا العالم ودثوره، والدلالة على زوال الدنيا وانقطاعها؛ كقوله : ﴿كُلُّ مَن عَلَيْهَا فَان ﴿٥﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٦)، وقوله : ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِّيَمِينِهِ﴾^(٧)، وقوله : ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٨)، وقوله : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾^(٩) .

وهذا البرهان مأخوذ من إثبات تجدد الطبيعة، التي هي صورة جوهرية سارية في الجسم، وهي مبدأ لحركته وسكونه، وما من جسم إلّا وفيه هذا الجوهر في الصوري، الساري في جميع أجزائه، وهو مبدأ قريب لميله، سواء كان ذا ميل بالفعل أو بالقوة، مستدير أو مستقيم، والمستقيم إلى المركز، أو من المركز، وهو أبداً في التحول والتبدل، والسيلان بحسب جوهر ذاته»^(١٠) .

(١) سورة ق، الآية : ١٥ .

(٢) سورة الواقعة، الآيتان : ٦٠-٦١ .

(٣) سورة النمل، الآية : ٨٨ .

(٤) سورة الرحمن، الآيتان : ٢٦-٢٧ .

(٥) سورة الزمر، الآية : ٦٧ .

(٦) سورة إبراهيم، الآية : ١٩ .

(٧) سورة مريم، الآية : ٤٠ .

(٨) كتاب العرشية، ص ٢٥ .

[موافقة الشارح تَدُلُّ في بعض ما ذهب إليه المصنف تَدُلُّ]

أقول : ما ذكره من كون هذا من «برهان لاح لنا ... إلخ»، فهو صحيح؛ بأن الآيات باعتبار تأويلها دلَّ على تغيير الأشياء في كلِّ آن، وتبديلها بمعنى صوغ ما انكسر منها، لا بمعنى الإتيان بغيرها، المشابه لها، أو ببدلٍ منها، فإنَّ قوله : ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١)، ظاهر في أنَّ المراد بالتَّبدِيلِ إنّما هو بالكسر بما يُغيّر والصَّوْغَ له، وإلَّا لما قال، بل هم إذ لو كان اللبس لغيرهم من أمثالهم من الخلق الجديد، لم يقل بل هم، ولم يقل على أنَّ نبدل أمثالكم وننشئكم .

وإنما المراد بالتبديل الكسر والصَّوْغ، كما إذا كسرتَ الخاتم وصغته، فقد بدَّلته فهو هو، وهو بدله وغيره، وإلَّا لكان الخلق الجديد لم يفعل حسنات الخلق الأول، ولا سيئاتهم .

ثمَّ من يحشر يوم القيمة هل هو الخلق الأول العامل، أم الخلق الثاني، فإن كان الأول كان الجديد عبثاً .

وإن كان الثاني سقط الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، والإنشاء هو الصَّوْغُ في الأطوار الكونية، بما لهم ممَّا لهم، وممَّا تَحَلَّلَ منهم ممَّا خَرَجَ عن التركيب إلى رتبة البخار، أو الهباء، أو إلى البرزخ من «هورقلياً»، أو إلى الدهر، أو إلى الإمكان، فيُعَاد ويُصَاغ به في كلِّ طورٍ، في أيِّ صورة اقتضتها قابليته من الاعتقادات والأقوال والأعمال والأحوال، في رجوعه إلى الله تعالى؛ أي : إلى حكمه على مقتضى مبدئه ومنتهاه .

[معنى أن الجبال تمر مر السحاب]

وأما كون الجبال تمر مرَّ السحاب؛ فلعظمها تسير سير السحاب، ومع هذا يراها الناظر إليها لكبرها، كالساكنة، والجبال وسائر الجمادات، والمعادن والنباتات، كالحیوانات، والشهادة كالغيب، فجميع العالم عندنا المجرد، والماديّ

العنصري، كلُّ مُتَجَدِّدٍ ومُتَبَدِّلٍ على نَحْوِ ما ذكرنا، إلَّا أنَّ الجسم والجسماني أكثرَ أعراضاً، وأشدَّ تَغْيِراً، فلذا نسبوه إلى الدُّثُورِ .

والمراد بهذا الدُّثُورِ على ما أشرنا إليه، لا ما يتوهم من الفناء والعدم، فإنَّ ما دَخَلَ في ملك الله سبحانه لا يخرج عنه، ولأنَّ الأجسام والجسمانيات لما نزلت إلى الدنيا دار التكليف، لحقتها الأعراض الدنيويَّة الغريبة، لفائدة الابتلاء والاختبار في التكليف، ولتتغير الأجسام، فيكون سبباً داعياً إلى الانتقال منها، فإذا انتقلوا منها صَاعِدِينَ إلى ما خلقوا لأجله، ألقوا الأعراض الغريبة في مبادئها، فكانت أظهر دُثُوراً، والأفلاك أخفى دُثُوراً، فَتَكْشَطُ ويبدل، والمجردات أشدَّ خفاءً، فإذا نظرت إليها حسبتها ﴿جَامِدةٌ وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(١)؛ كالجبال، وهي دليل المجردات .

وفي تفسير ظاهر الظاهر؛ الجبال جمع جبلة، بمعنى الطبيعة على غير قياس الظاهر، فافهم .

[كل من على هذه الأرض متغير ومنتقل]

وقوله تعالى : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾^(٢)؛ أي : متغير ومنتقل، لا بمعنى منعدم، وذكر مَنْ على الدنيا لا ينفي مَنْ على غيرها .

[المراد من الوجه ظاهراً وباطناً]

وقوله تعالى : ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٣)، المراد بالوجه ظاهراً علل الأشياء المتغيرة، وباطناً مبادؤها وأعلامها، وأجمعها المقامات، وأركانها عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو باقٍ عند المصنِّف بقاء الله تعالى لا بإبقائه، لأنَّه عنده قديمٌ، وهو عنده من لوازم الذات سبحانه .

(١) سورة النمل، الآية : ٨٨ .

(٢) سورة الرحمن، الآية : ٢٦ .

(٣) سورة الرحمن، الآية : ٢٧ .

وعندنا أنه باق بإبقاء الله ﷻ، وهو حقيقة محمد وآله وأنوارهم ﷺ .
ولأشك في كونه مفتقراً إلى إمداد الله سبحانه في تكوّنه وفي بقائه، كيف
وهو مخلوق محدث، كما أخبر به ﷺ، وقد قال : (اللهم زدني فيك تحييراً) ،
وهو كناية عن الإمداد بما ليس عنده، وقال تعالى : ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾^(١)،
وهذا ظاهر .

[قدرة الله تعالى على ذهاب هذا الخلق]

وقوله : «إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»^(٢)، من تأويله أنه يُذهب
صُورَهم، بأن يكسرهم بالكسر الأصغر في هذه الدُّنيا، بما يتحلل منهم، ﴿وَيَأْتِ
بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، بأن يصوغهم بما يتجدّد لهم من الإمداد على نحو ما تقدّم،
وبالكسر الأكبر في القبور كذلك .

[رجوع الخلق إلى الخالق تعالى]

وقوله تعالى : «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ»^(٣)؛
يشير به إلى ما بين نفخة الصبغ ونفخة الفزع، فإنه تعالى بعد فناء الخلق،
وانقطاع النفخة، وموت المُسْتَشْنَيْنَ جبرائيل وميكائيل، وإسرافيل وعزرائيل، ينادي
ﷻ على لسان وجهه الباقي بما معناه : (يا أرض أين ساكنوك، أين المتكبرون،
أين الذين أكلوا رزقي، وعبدوا غيري، ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾^(٤)، فلا يجيبه أحد،
فيردّ على نفسه ويقول : ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(٥))^(٦) .

(١) سورة طه، الآية : ١١٤ .

(٢) سورة إبراهيم، الآية : ١٩ .

(٣) سورة مريم، الآية : ٤٠ .

(٤) سورة غافر، الآية : ١٦ .

(٥) سورة غافر، الآية : ١٦ .

(٦) راجع في معنى هذه الرواية بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٢٤١، في مسائل عبد الله بن

وفي رواية أن الحبيب هو الوجه الباقي، فهذا معنى نرث، لأنه أخير بفناء الخلق، فعادت الأرض إلى أمره خالية من ساكنيها، كما بدأها منه .

[ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند المصنف تذكّر؟]

وقوله : «وهذا البرهان مأخوذ من إثبات تجدد الطبيعة، -إلى قوله-: وسكونه»؛ يريد به ما ذهب إليه من أن علة الربط بين الحادث والقديم، إنما هي الطبيعة .

[ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند الحكماء؟]

والحكماء ذهبوا إلى أن العلة هي الحركة، والمصنف جعل الطبيعة مبدأ للحركة، عكس الحكماء، ونحن قد بينا فيما مضى، وفي شرح المشاعر^(١)، وفي كل موضع من كتبنا ورسائلنا ذكرنا هذا فيه، أنه لا ربط بين الحادث والقديم، فإن ذلك مما يوجب الحدوث في المترابطين .

وأما الحكماء الأوائل، الذين أخذوا الحكمة من الأنبياء عليهم السلام، فمرادهم بالربط الانتساب إلى فعله تعالى، لا إلى ذاته، وذلك لأنهم يرون أن الفعل خلقه الله تعالى بنفسه، وهو ذات استفادت سائر الذوات ذاتياتها من فاضل ذاتها، كما استفادت الكتابة هيئاتها من فاضل هيئة حركة يد الكاتب، وسائر الخلق تنتهي إلى فعله، ونسبته إلى ذات الحق ﷻ نسبة الحركة من الشخص، وهذه الحركة هي علة الربط الإنتسابي .

والحكماء المشاؤون^(٢) ومن حذا حذوهم، يأخذون ظواهر الحكمة، فذهبوا إلى أن الحادث مرتبط بالقديم، وعلة الربط حركة الحادث، لأنهم ما يعرفون من

→...

سلام، وهي طويلة جداً تركناها خوفاً من الإطالة .

(١) شرح المشاعر، ص ٦٨٧ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (١٢٨) من هذا الكتاب .

الفعل إلّا الأمر الاعتباري .

والمصنف حذا حذوهم في إثبات الربط الحقيقي، واعتبارية الفعل، وخالفهم في علة الربط، وقال : إن الحركة مسبقة بالمتحرك، والمتحرك هو الطبيعة التي هي مبدأ الحركة، فبنى جميع مسائل الربط في جميع كتبه على هذا الرأي .

[ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند الشارح تفتُّ؟]

ونحن نقول : لو أريد في علة الربط على فرض القول به حركة الحادث، كان قول المصنف : بالطبيعة أولى، لأن الحركة عرض، والعرض تمام قبوله للوجود، وجود المعروض، فتكون مسبقة بالجوهر، وهنا هو الطبيعة؛ لأنها مبدأ الميل، وهو الحركة، لكن الأوائل يريدون بالربط الإنتساب، وبالحركة الفعل، إذ هي المفهوم من الفعل، ونسبة الفعل إليه تعالى نسبة الحركة، وإن كان ذاتاً بالنسبة إلى ما صدر عنه، وما صدر عنه أثره، فهو في التمثيل بمثلة ضرب الفعل الماضي، وما صدر بمنزلة الأثر المؤكد؛ مثل ضرب ضرباً، فإذا أردت ضرب الآيات لمعرفة هذا، فزيد آية لمعرفة الله تعالى، وضرب آية لفعله، وضرباً آية لأول صادر عن الفعل، «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»^(١)، «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»^(٢) .

[الطبيعة صورة جوهرية في طبيعة الشيء]

وأما كون الطبيعة صورة جوهرية، فصحيح في طبيعة الشيء، إذا أريد التعبير عنها، وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التي يشيرون بها إلى ركن العرش الأحمر، الذي هو الملك الموكل بملائكة الحجب، المسمين بالكرويين، وهو يستمد منه جبرائيل عليه السلام، وإلى بعض ما ذكرنا من هذه الأوصاف أشار الإشرافيون، وإلى

(١) سورة العنكبوت، الآية : ٤٣ .

(٢) سورة فصلت، الآية : ٥٣ .

بعض ذكره الصوفيّة^(١)، وإلى بعض ذكر في الأخبار عن الأئمة عليهم السلام .

[كل شيء إنما يتم بصوغين وكسرين ويكمل بثلاثة وثلاثة]

وظاهره أنه الكسر الأول بعد الصوغ الأول، إذ كل شيء إنما يتم بصوغين وكسرين، ويكمل بثلاثة وثلاثة، كما يشير العلم الطبيعي المكتوم إليه، مثلاً أول صوغ الأشياء إيجاد معانيها في العقل، ووسطه إيجاد رقائقها في الروح، وآخره وتمامه إيجاد صورها الجوهرية في النفس، ثم أول كسرٍها إذابة هذه الصور في مدة أربعمئة سنة، من سني الزمان في الطبيعة، هذه وفيها هو الكسر الأول، ثمّ الصوغ الثاني، وأوله التخصيص المسمى في اصطلاحهم بجوهر الهباء، وتمامه تعلّق الصور المثالية بموادّها، وهو الذرّ الثاني الذي خرجوا به في الدّنيا، وقد تمّ الشيء بكسرين وصوغين، فلذا كانوا مميّزين، إلّا أنّ بنيتهم لم تبلغ الكمال في هذه الدّار، لأنّها ليست دار بقاء، فلما أراد تعالى بقاءهم الدّائم كسرهم بعد أن أمّأتهم في القبور، وهو الكسر الأكبر، الذي يكون بعده الصوغ الكامل، المقتضي للبقاء الدّائم، ثم كسر أرواحهم بين النفختين، في مقابل كسرهم الأول في الطبيعة، في مدّة أربعمئة سنة، ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصّوغ الذي يقتضي البقاء الدّائم، ولا يحتمل الفناء والفساد، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾^(٢) .

وأما باطنه فهو الملك الذي على ملائكة الحجب .

ثم اعلم أنّ المصنّف بنى علمه على المسائل القشرية، وألبسها من ألفاظ الحقيقة، حتى توهم الأكثر أنّ ذوقه تجاوز الحدّ، لعدم معرفتهم بحقائق الأشياء .

[مراد المصنّف تدلّ من الطبيعة]

فقوله : «إنّ الطبيعة صورة جوهرية»؛ يريد طبيعة الأجسام، وهي كما قال، والمراد أنّ المادة الجسميّة صوّرها بالصورة الجسميّة، فهي سارية فيها، والصّورة

(١) تقدم ترجمته بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) سورة آل عمران، الآية : ٩ .

الظاهرة أثر الباطنة ولباسُها، وهي دالةٌ عليها للعارف بها، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾^(١)، وتلك الطبيعة هي إفتقار الشيء إلى المفيض له، لأنه قائم بالمفيض له قيام صدور، فتكون طبيعته قابليته للمدد الذي هو المادة، وبنفس المدد قياماً ركنياً .

ومعنى قولي : أن مذاق المصنّف أنه بعد هذا قال : إنَّ هذا الميل، أعني الحركة ذاتي للطبيعة، ليس مجعولاً، وإنما المجعولة هي، ويأتي وهي أي : الطبيعة مبدأً لحركة ذي الطبيعة وسكونه، وهذا ظاهري .

[كل جسم في الزمان أو خارج عنه متجدد متبدل]

وقوله : «وما من جسم إلّا وفيه هذا الجوهر الصّوري، الساري في جميع أجزائه»؛ وهذا ظاهر، لأنها صورة نوعيّة، كالصورة التوعيّة الخشبيّة، وهذا الصوري مبدأ قريب لميله، بل هو روح الميل، بل هو الميل في نفس الأمر فعلي، ظاهر الحال تكون الطبيعة هي علّة التّجدد، ولا نسمّيها حركة، ومن قال : بالحركة التي تنشأ من الجسم، هي علّة التّجدد والدثور، فبعضهم قال : هي نفس الطبيعة، لأن مطلق الطبيعة قد لا تكون حركة، ولا مبدأ للحركة، لكن الحركة الذاتية للجسم لا تكون إلّا طبيعة له .

وبعضهم قال : الحركة تنشأ من الطّبيعة، وهي العلة القريبة للتّجدد والدثور، والمصنّف جعل العلة هي الطبيعة .

وعلى كل فرض فكلّ جسم أو جسمانيّ مما هو في الزمان، كالأجسام المركّبة العنصرية أو الطبيعية، كالأفلاك فإنها مركّبة عند أهل الطبيعي من الحرارة والرطوبة كما تقدّم النقل عنهم، أو مما هو خارج عن الزمان بذاته، داخل بأفعاله كالنفوس عندنا، فهي متجدّدة متبدّلة .

أما عند المصنّف فلجعله إياها من سائر الأجسام .

وأما عندنا فلأن كل ما دخل في سلطنة «كن» فهو متجدد متبدل، سواء كان مجرداً أم لا .

[معنى الدثور في العدم والتحلل]

وأما الدثور فإن أريد به العدم، فلا يجري على شيء، وذلك كما قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيزٌ﴾^(١) .
وإن أريد به التحلل والتفكك والتصفية، فهو جارٍ عندنا على النفوس وما تحتها .

وأما العقول فكذلك لكنه تبدل معنوي، وتحللها عبارة عن تحلل متعلقها، هذا في ظاهر القول .

وأما في الحقيقة فجميع الخلق متساوية، وإنما تختلف ظاهراً، وهو مرادنا بقولنا : وأما الكسر والصوغ فهو عندنا عام في ما سوى الذات البحت عَلَى .

[ما هو المراد من أن كل جسم له ميل بالفعل والقوة؟]

وقوله : «سواء كان ذا ميل بالفعل أو بالقوة،... إلخ»؛ أي : سواء كان حركته محسوسة، كالأجسام النامية من الحيوانات والنباتات أم لا، كالتى بالقوة كالجمادات القاسية، كالحجارة والحديد وما أشبههما .

فالمراد بما بالفعل وبالقوة هذا المعنى، لا أن المراد به المعنى المتعارف فيلزم أن منها ما ليس الآن بمتجدد ودائر، كما ذهب إليه بعض شاذ من المتكلمين، من أن الأشياء لا تحتاج في بقائها إلى المدد، وإن احتاجت إليه في صدورها .
وبعض ذهب إلى أن المتجدد المتبدل حال وجوده، إنما هو الحيوانات والنباتات .

[سير الأشياء المتجددة على أنحاء مختلفة]

وذهب السيد المرتضى^(١) إلى هذا في الجوهر الفرد، وفي الأعراس، فقال في رسالته ما معناه : «إن الإله هو المنعم، فالله ليس إلهاً للجوهر الفرد، ولا العرض، لأنهما لا يحتاجان إلى المدد»، وكل هذه أقوال منحرفة عن الحق .

وسير هذه الأشياء المتجددة منها على نحو خط مستقيم، وهو أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين، وذلك ما كان مقصده في جهة كسير العناصر الثقيلة إلى أسفل، والخفيفة إلى أعلى، أو مستدير كالمتحركات بالحركة الوضعيّة، كالأفلاك، وإلى المركز في العود، ومن المركز في البدء، والممكن المخلوق هو أبداً في التحول من حالة إلى أخرى في أطواره، بسبب اختلاف قابليّاته، أي : قابليات عقله في الإقبال والإدبار، والسير والوقوف، وقابليات روحه في التلوّنات بصور المعاصي في الطاعات، والطاعات في المعاصي، وقابليات نفسه في التشكّلات بصور طبائع أعماله، وأقواله وأحواله .

وفي التبدّل في صورِهِ بما عداه ممّا تحلّل منه إليه .

وفي السيّلان في أحوال تُموّه وذُبُوله، لأنّ النازل إليه، والنازل منه ليس مثلاً تامّاً، ولا أجزاء متفاصلة، بل مدد منقطّ سيّال، وكمّ متّصل كالنهر الجاري، المستدير الذي ينصبّ آخرُهُ في أوله، وظاهره في باطنه، وخلفه في أمامه، ويساره في يمينه، فهو كرة تدور على مركزها في ذاتها، لا إلى جهة، وليس بدائرة، ولا

(١) السيد المرتضى هو : «أبو القاسم علي بن طاهر، ذي المناقب، أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد، بن موسى بن إبراهيم، بن موسى الكاظم، بن جعفر الصادق، بن محمد الباقر، بن علي زين العابدين، بن الحسين بن علي بن أبي طالب «صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين»، لقب بالمرتضى ذي الجدين علم الهدى، كان أُوحد أهل زمانه علماً وكلاماً، وحديثاً وشعراً، فكانت بذلك مثلاً للثقافة الكاملة، [توفي عام : ٤٣٦هـ] . [تنزيه الأنبياء عليه السلام، ص ٦] .

يَجْرِي عَلَى الاستقامة كما توهمه مَنْ لم يعرفه، وإلّا لبطل الوعد والوعيد، والثواب والعقاب .

وسرعة الميل وبُطْؤُه، وتعدّده وتوحّده، بحسب جوهر ذاته، وبحسب تَلْقِيهِ من مبدئه بنفسه، أو بواسطة أو وسائط، كَسِرِ الحقيقة المحمديّة ﷺ، وميلها على مركزها، وهو الفعل؛ أي : المشيئة في كونها، والإرادة في عينها بنفسها، بدون واسطة، وهي أسرع المتحركات كلّها بعد الفعل، ولها دورة واحدة ذاتية على الفعل لا إلى جهة، وللعقل استدارة ذاتيّة على الفعل، واستدارة عرضيّة على الحقيقة .

وإنما كانت الثانية عرضيّة، مع أن العقل متقومٌ بالحقيقة تقومُ تحقّق؛ أي : تقومًا ركنيًا، لأنّها تابعة للأولى، لأنه متقومٌ بالفعلِ تقومٌ صدور، فذاته تأكيد للفعل .

[استدارات الروح وأنواعها]

وللروح استدارة ذاتية كذلك على الفعل، وعرضيتان أصليّة أوليّة على الحقيقة، وفرعيّة أوليّة على العقل .

[استدارات النفس وأنواعها]

وللنفس استدارات أربع؛ ذاتية على الفعل، وعرضيّة أصليّة أوليّة على الحقيقة، وعرضيّة فرعيّة أوليّة على العقل، وعرضيّة فرعيّة ثانوية على الروح .

[استدارات الطبيعة وأنواعها]

وللطبيعة استدارات خمس؛ ذاتية على الفعل، وعرضيّة أصليّة أوليّة على الحقيقة، وفرعيّة أوليّة على العقل، وثانويّة على الروح، وثالثيّة على النفس، وهكذا إلى آخر الممكنات، كل ممكن يستدير بتلقّي قابليته على جميع علله، والذاتية منها واحدة، والباقي عرضيات .

وأعلى الممكنات أسرعها استدارة، وأبعدها أبطؤها، وما بينهما كلّ بنسبة

رتبته، فما قرب من المبدأ أسرع، وما بعد أبطأ، وحركته عندنا هي نفس طبيعته، لأن هذه الحركة المشار إليها ليست حركة فعلية، لتكون ناشئة عن طبيعته، بل هي حركة ذاتية، وهي ميل ذاته بفقرها إلى وجه مبدئها تطلب منه استغناءها .
وكونها ذاتية وعرضية لأجل تعدد تعلّقها بأسبابها المتعددة، ونظرها المتعدّد إلى أبواب إمداد مبدئه .

[قول المصنف تتلّ في برهانه : وحركته الذاتية الوجودية أصل جميع الحركات في الأراض ٠٠ الخ]

قال : «وحركته الذاتية الوجودية أصل جميع الحركات في الأعراض الأينية والوضعية، والاستحالات الكمية والكيفية، وبها يرتبطُ الحادثُ بالقدم، لا بغيرها من الحركات العرضية، لأن تلك الطبيعية هويّتها هوية التجدد، والإنقضاء والحدوث، والإنصرام»^(١) .

[المراد من الحركة الذاتية عند المصنف تتلّ وعند الشارح تتلّ]

أقول : قوله : «وحركته الذاتية، -إلى قوله- : والإنصرام»؛ يريد به أن حركته الذاتية وهي الناشئة عنده من طبيعته، وعندنا هي نفس طبيعته الوجودية، وهذا القيد من المصنف احتراز عمّا ينسب إلى الماهية، فإنّها عنده لا وجود لها إلّا ما ينسب إليها بالعرض والتبعية، ولا إيجاد لها متعلق بها، وإنّما الإيجاد للوجود، والحركة الطبيعية عنده منسوبة إلى الوجود، كما قال : «وحركته الذاتية الوجودية» .

وعلى كلامه يتناقض كلامه، لأن الوجود لذاته واجب، وإنّما ينسب إليه النقص بالعرض لا لذاته، وإذا كان لذاته واجباً فلا تصح نسبة الحركة إليه، لأن الحركة المشار إليها حركة الاحتياج والفقر، والحركة التي يدّعيها ذاتية لا عارضة للنسبة .

[ترتب الماهية على الوجود]

وأما الماهية فإنها عندنا موجودة بإيجاد خاص بها، إلا أنه مترتب على إيجاد الوجود كما ذكرنا سابقاً، من أنه هو المقصود بالإيجاد، ولكنه لا يتقوم ظاهراً في الأكوان الخارجية إلا بماهية، فأوجد الله الماهية للوجود ثانياً وبالعرض، فطبيعة الماهية التي هي هوية الممكن أولى بميله، وتحريكه إلى فيض علته على قاعدة المصنف .

وأما عندنا فالوجود والماهية كل منهما يتحرك بطبيعته إلى المبدأ، لأن طبيعة المحدث من وجود، أو ماهية قابليته للإيجاد، وإنفعاله به، وهي حركته أخذاً ومُعطياً .

فاحتراز المصنف بقوله : «وحرakte الذاتية الوجودية»، لا يمنعه الخطأ والغلط، بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر، ولا يصغ قلبك إلى مثل ما حققه في كتابه الكبير، فإنها علوم واعتبارات منطقية، كانت محصلة من نتائج عقولهم، واستنباطها من مدلولات الألفاظ من ظاهر اللغة، التي يتخاطب بها أجلاف العرب ويفهمونها، وهي وإن كانت صحيحة إلا أنها أسفل وجوه العربية، التي وضعها الواضع تعالى، وهي سبعون وجهاً للكلمة الواحدة، وكل السبعين أسماء وصفات للخلق، لا يصدق منها شيء على الخالق سبحانه، كما لا يصدق شيء من موصوفاتها ومسمياتها عليه تعالى في حال، فكيف يكون القضايا المنطقية كاشفة بنتائجها ومدلولاتها عن الحقيقة الإلهية، وإنما تفيد في العلوم اللغوية العربية، والأحكام الشرعية، والعلوم الرياضية، وبعض العلوم الطبيعية .

وإنما لم أئين بطلان ما ذكروا هناك، لأنهم يبحثون في مسائل كثيرة من الحكمة النظرية، التي هي مبنية على حسب الطاقة البشرية، ويطيلون الكلام في تصحيح الألفاظ والمفاهيم، التي يفهمونها منها، ولو أردتُ بيانها بنحو ما سلكوا، لخرجتُ عما أنا سالكه من دليل الحكمة، إلى دليل المجادلة بالتي هي أحسن،

فصار بحثنا معهم في المفاهيم اللفظية، وأنا أنهى عن ذلك، لأنه لا يؤدي إلى النور، بل أبين بطلان الكثير بأقل قليل، كما إذا قالوا : علم الله وسمعه وبصره هي عين ذاته، ومفاهيمها متغايرة، ومغايرة لذات الله تعالى، وإنما الاتحاد في الوجود .

قلتُ لهم : هي ذات الله تعالى، فما معنى مفهوم ذاته، وهل تدرك الأفهام منه شيئاً حتى يكون مفهوماً، وإنما العلم والسمع والبصر التي تفهمون حادثة، لأنكم إنما تفهمون علمكم، وسمعكم وبصركم، وتجعلونها عين ذات الله تعالى عنكم وعنهما .

ولو أردتم الصفات التي هي عين ذات الله تعالى، لما قلتُم : أنها متغايرة ومغايرة لذاته، إنا لله وإنا إليه راجعون .

إذا كانت الحكمة النظرية، كما ينطق به حدّها على حسب الطاقة البشرية، كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الأحديّة الصمديّة .

[الحركة الوجودية هي أصل جميع الحركات الحادثة]

وقوله : «أصل جميع الحركات»؛ يعني أن الحركة الوجوديّة الطبعيّة، هي أصل جميع الحركات الحادثة في الأعراض الحالة في معروضاتها، من الأينية المكانية، والأينية الوضعية، في جهات الوضع الثلاث، وفي الاستحالات الكميّة تُموّأً وذبولاً، وفي الاستحالات الكيفيّة من نحو بياض إلى سواد وبالعكس، أو غير ذلك، وهذا صحيح .

[مراد المصنف تذكّر من أن الطبيعة ربط الحادث بالقديم]

وقوله : «وبها»؛ أي : بالطبيعة التي هي منشأ الحركة الأصليّة، ربط الحادث بالقديم عنده، وهو غلط، بل الطبيعة هي الحركة الأصليّة الجوهرية، وهي ذات ذي الطبيعة أثر فعل القديم تعالى .

ولو جاز ربط حقيقي بينه تعالى وبين خلقه تعالى، لكان الفعل أحقّ بالربط

من أثره، لأنه هو الواسطة بين الفاعل والمفعول، والفعل عندنا الإرادة والمشية، والإبداع والاختراع، ولكنه يستحيل الربط الحقيقي، لاستلزامه الإقتران المستلزم للحدوث، إلّا إذا أريد به النسبة المفعولية إلى الفاعل، الذي هو المثال .

ونعني بالنسبة الإنتساب المفعولي، كما تقول : ربّي وخالقي، وينتهي المخلوق إلى الوصف الفعلي، وإلى الفعل والمفعول المنتسب ينتسب بحركتين؛ طبيعة الوجود، وهي حركة انفعاله بماهيته، وطبيعة الماهية؛ وهي حركة إنفعالها بوجودها .

[المراد بالطبيعة الحركة الأصلية الإفتقارية الإنفعالية لا مطلق الطبيعة]

وقوله : «لا بغيرها من الحركات العرضيّة، ... إلخ»؛ يعني أن الربط بالطبيعة، لأنّها تحدث عنها الحركة الأصلية، التي بها يسير إلى الله سبحانه ذو الطبيعة، لا بالحركات، الحركة العرضيّة التي ذكرها الحكماء .

وأقول : قد تقدم الكلام على ذلك .

وأن المراد بالطبيعة هي الحركة الأصليّة، الإفتقاريّة الإنفعالية لا مطلق الطبيعة، كما لا يخفى .

وعلّل ذلك بأن تلك الطبيعة هويّتها هويّة التجدّد والإنقضاء، والحدوث والإنصرام .

وقد أشرنا إلى أن الشيء له طبائع؛ منها الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، وما أشبه ذلك .

ومطلوبنا هنا هو الحركة لا الطّبيعة المطلقة، كما يظهر من كلام المصنّف، وإلّا لما نفى الحركة وجعلها شيئاً معنوياً في الحادث، سارياً فيه، فافهم .

ثم إذا فهمتَ هذا فاعلم أن المصنّف جعل علة الربط المذكور هي الطبيعة

كما مرّ، وأن الحركة الأصلية التي ذكر الحكماء أنّها هي ناشئة عنها، وأن الطبيعة غير المتحرّك، وغير الحركة .

وقلنا : بأن الطبيعة المرادة هنا هي الخاصّة، وليس إلّا الميل التكويني؛ أي : القبول للمقبول، لأن التكوين الإيجادي إذا ألقى هيئة ذاته مع هيئة صفته، ظهر المقبول بانفعال تَيْنِك الهيئتين، والانفعال هو القابليّة، والمقبول الذي هو نفس الهيئتين المنفصلتين، ظهر في الأكوان والأعيان بانفعاله، وهو قابليته؛ أي : حركة قبوله للإيجاد، وهي وإن كانت من المقبول، فهو سابق عليها في الذات، إلّا أنّه مساوق لها في الظهور، وهي نفس طبيعته الأصليّة؛ أعني طبيعة المقبول فلا تغفل .

[قول المصنف تثنّي في برهانه : ولا سبب لحدوثها وتجددها، لأنّ الذاتي غير معلل بعلة غير علة الذات ٠٠ إلخ]

قال : «ولا سبب لحدوثها وتجددها، لأنّ الذاتي غير معلل بعلة، غير علة الذات، والجاعل إذا جعلها جعل ذاتها المتجدّدة، وأمّا تجددها فليس جعل جاعل، وتأثير مؤثر فاعل، وهذا بعينه مثل ما قالت: الفلاسفة في باب الزمان، من أنّ هويته لذاتها متجدّدة، مُتَقَضِّية سيّالة، لكنّا نقول : الزمان مقدار التجدّد والتبدّل، والحركة معناها : تجدّد حال الشيء، وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وهي أمر نسبيّ عقلي، مصدرّي انتزاعي، لأنّها نفس التجدّد، والخروج منها إليه»^(١) .

[كل موهوم واعتباري ومفروض أشياء خلقها الله تعالى]

أقول : قوله «ولا سبب لحدوثها وتجددها»؛ يريد به أنّ الحركة الطبيعيّة الذاتية، التي هي تجدّد الطبيعيّة، غير معلل بعلة غير علة الذات، ومراده أنّ الله تعالى خلق الشيء ولم يخلق لوازمه، بخلق وإيجاد زائد على إيجاد الشيء، بل بتبعيّة إيجاد

الشيء، وذلك كما نقلوه : عن شيخ الإشراق^(١)، من قوله : لما سئل عن مثل هذه المسألة، وكان بين يديه مشمش، فقال : إن الله سبحانه ما جعل المشمش مشمشاً، وإنما جعل المشمش، وجرى على ألسنتهم كالمثل كل من سمعه قبلاً من غير تأمل ولا نظر، مع أنه باطل؛ لأن كون المشمش مشمشاً إن كان شيئاً فالله تعالى خالقه، لم يخلقه المشمش ولا نفسه، ولا القائلون بعدم مجعوليته .

وإن لم يكن شيئاً فففيهم لا لثابت باطل .

ودعوى أنه أمر اعتباري، كما توهموه باطلة، فإن الموهوم والاعتباري والمفروض أشياء خلقها الله تعالى، وسيدنا الصادق عليه السلام قال : (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود عليكم)^(٢)، أو إليكم .

وفي دعاء السمات للحجة عليه السلام : (وخلقت بها الظلمة، وجعلتها ليلاً، وجعلت الليل سكناً، وخلقت بها النور، وجعلته فهراً، وجعلت النهار نشوراً مبصراً، وخلقت بها الشمس، وجعلت الشمس ضياءً، وخلقت بها القمر، وجعلت القمر نوراً، وخلقت بها الكواكب، وجعلتها نجوماً وبروجاً، ومصابيح وزينة ورُجوماً، وجعلت لها مشارق ومغارب)^(٣)، وكل هذه مثل جعل المشمش مشمشاً، لأن قوله : (وخلقت الظلمة، وجعلتها ليلاً)، والظلمة المخلوقة هي الليل، وجعل الظلمة التي هي الليل ليلاً، وكذا جعله سكناً مثل جعل المشمش مشمشاً، وكذا باقي الكلام .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢١١) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخرجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

(٣) مصباح المتعبد، ص ٢٩٨، دعاء السمات . جمال الأسبوع، ص ٣٢١ . بحار الأنوار،

لكن القوم بذلوا جهدهم في جحود نصف العالم، فجعلوه ليس شيئاً، وإنما هو أمر اعتباري، حتى قالوا : أن الوجوب والإمكان، والقدم والحدوث، والفوقية والتحتية، والظلمة والموت، بل كل الأشياء المفروضة، أو التي لا يرونها بأعينهم، ولا يلمسونها بأيديهم، كلها وأمثالها أمور اعتبارية، ليست بموجودة ولا مخلوقة ولا مجعولة، مع اعترافهم بأن أسماءها ليست مهملة، ومع اعترافهم أن اللفظ الذي لم يوضع بإزاء معنى، فهو مهمل، وبأنها أشياء، ويقرؤون قول الله سبحانه : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(١)، ويزعمون تفصيلاً من الجواب أن الذهن تكون الأشياء فيه موجودة بحقائقها لا باطلتها .

فإذا قيل لهم : لم لا تحرقكم النار التي في أذهانكم ؟ .

قالوا : الإحراق من العوارض الخارجية، فنقول لهم : الوجودات الذهنية هل هي من عالم الغيب، أم من عالم الشهادة، وفي كل منهما تحرق النار .
وأيضاً إن كان ما في أذهانكم لا يكون إلّا ظلاً وشبحاً للأمور الخارجية، كما نقوله نحن، ثبت أن كل ما تتصورونه فإن الله تعالى قد خلقه قبل ذلك، كما صرّحت به الآية في قوله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٢) .

وكقول الرضا عليه السلام، المتقدم الذي رواه الصدوق في أول علل الشرائع، وهو قوله عليه السلام : (ولا تقع صورة في وهم ملحد إلّا وقد خلق الله سبحانه عليها خلقاً، لئلا يقول قائل : هل يقدر الله سبحانه على أن يخلق صورة كذا وكذا، لأنه لا يقول : من ذلك شيئاً إلّا وهو موجود في خلقه -تبارك وتعالى-، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير)^(٣) .

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (١٠٤) من هذا الكتاب .

[كل ما هو في الأذهان صورة منتزعة من الخارج وهي صور مخلقة لله تعالى]

فيكون ما في الأذهان صوراً منتزعة من الخارجي، فكل ما يسمونه اعتبارياً، فهو شيء خلقه الله، وأقامه في مكان رُبِّته من الوجود، وإن كان ما في أذهانكم أشياء مستقلة كما تزعمون، بأنّ النفس لها قوّة اختراع ما شاءت من الصّور والاعتبار، لا من شيء انتزعتها منه، فنريد منكم أن تذكروا كلامَ زيد لكم في مكّة مثلاً، في العام الماضي في هذا الآن، من غير أن تلتفت نفوسكم بمראה خيالها إلى زيد المخاطب، ولا إلى كلامه، ولا إلى مكانه، ولا إلى وقته، فإن قدرتم على ذكر كلامه، من غير أن تلتفت نفوسكم إليه، في وقته ومكانه، فأنتم صادقون، وإن كنتم لا تقدرون على الذكرى بدون الالتفات المذكور، فاعلموا أن الذي في أذهانكم كالصور التي في المرايا، لا ينتقش فيها شيء، حتى تُقابِلها ذوات الصور، فتنتقش فيها أشباحها وأظلتها، كذلك أنتم لما خاطبكم زيد في مكّة في العام الماضي وتَفَارَقْتُم، وذهب زيد بَقِيّ مثاله، ومثالُ كلامه في غيب ذلك المكان، وفي غيب وقته، فإذا أردتم ذكر ذلك قابِلَت نفوسُكم بمراياها مثال زيد، ومثال كلامه في غيب مكان الخطاب ووقته، فانتقش ذلك في نفوسكم، لأنّها انتزَعَتْ من الأمثلة القائمة هناك صورها وأظلتها، ولو لم تلتفت لم تذكر، ولو كانت تخرع لاخترعت صور ذلك من غير التفات .

[رأي الشارح تَنقُلُ في ما ذهب إليه المصنف تَنقُلُ]

والحاصل أن كلام المصنّف في كون تجدد الطبيعة، أو الحركة والإنقضاء، والحدوث والانصرام، وأمثال ذلك أموراً اعتبارية لا وجود لها، مبني على قواعد قشرية منهزمة، لا تبني عليه قواعد الدين، ولا تؤسّس على مثلها بنيانه .

[مراد الفلاسفة على رأي المصنف تَنقُلُ]

وقوله : «وهذا بعينه ما قالته الحكماء الفلاسفة، في باب الزّمان، مِنْ أَنْ

هويته لذاتها متجددة متقضية سيالة؛ يريد به قولهم لذاتها متجددة؛ أي : أنها متجددة من دون مجدّد جعلها متجددة، بل تجددّها من نفسها .

[مراد الفلاسفة على رأي الشارح تكلّف]

وأنا أقول : لعلّ مراد الفلاسفة أنّها لذاتها؛ أي : أن الجاعل جعلها متجددة لذاتها، لا أن تجددّها بالعرض، أو بتجدّد أعراضها، وليس مرادهم أن تجددّها من نفسها من دون مجدّد جعلها متجددة، كما هو مراد الأوائل منهم، الذين قرأوا على الأنبياء عليهم السلام، وأخذوا الحكمة منهم .

ولو فرضنا أن هؤلاء القائلين بذلك، أرادوا ما أراد المصنّف، أدخلناهم معه في الخطأ، بل كثير من أخبار الأئمة عليهم السلام دالّ بصريحه على أن هذا القول شرك .

[مراد المصنّف تكلّف من التجدد والتبدل التمثيل لا التساوي

الحقيقي]

وقوله : «لكننا نقول الزّمان مقدار التجدد والتبدل، والحركة معناها تجددّ حال الشيء، .. إلخ»؛ يريد به بعد قوله : «وهذا بعينه، أن مرادي مجرد التمثيل لا التساوي الحقيقي، إذ بين الزمان وبين ما نحن فيه فرق، فإن الزمان ذاته مقدار التجدد والتبدل، أي : نفسيهما، فهو نفس الحركة المتجددة، وما نحن فيه فحركته تجددّ حاله؛ أي : هيئته لا ذاته» .

وكلامه أيضاً ظاهري قشري، وفي الحقيقة خطأ خلاف الصواب، والصواب أن الزمان والحجر على حدّ واحد في التجدد والتبدل، لا فرق بين الثابتة كالعقول المجردة، وبين القارة المتماسكة كالحديد، وبين المتهافنة كالنار والهواء والماء، وبين الغير القارة؛ كالزمان والأصوات، لأن الجميع قائم بفعل الله قيام صدور، كقيام الصورة في المرأة بالشخص المقابل، لا كقيامها ببيئة الشخص المقابل، فإنّه قيام ركني، فالزمان نفس الحركة من حيث قابليته للإيجاد، التي هي ماهيته، وهي جزء ماهيته بالمعنى الثاني كما ذكرنا؛ أي : جزء هويته لا من حيث وجوده، إذ من

حيث وجوده حركته تبدل أحواله، وهذا بعينه حال جميع الخلق، فإن العقول المجردة والحديد من حيث قابليتها، فهي نفس الحركة، لأن قابليتها للإيجاد هي نفس الحركة، ومن حيث وجوداتها حركتها تجدد أحوالها وتبدلها، لا تبدل الذوات الجوهرية، وإلا بطل الوعد والعيد، والثواب والعقاب .

ثم عطف على تجدد حالها بالعطف التفسيري، بقوله : وخروجه من القوة؛ أي من رتبة الثبوت الأزلي إلى الفعل، أي : إلى الوجود الكوني، هذا معنى من القوة إلى الفعل عند هؤلاء الجماعة المصنف وأمثاله .

وعندنا تبعاً لساداتنا أئمة الهدى عليهم السلام، معنى من القوة؛ أي : من الثبوت الإمكانى، وإن شئت قلت : من الوجود الإمكانى إلى الوجود الكوني .

ومرادنا بالإمكان ما ذكرناه سابقاً، من كونه موجوداً محدثاً، خلقه الله ولم يك شيئاً مذكوراً، ولا معلوماً قبل جعله، ثم خلقه على نحو كلي لا يتناهى في كل مثقال ذرة، قبل أن يكون شيئاً منها، لأننا نمنع كون الإمكان إمكاناً لذاته، بدون جعل جاعلٍ مخترع، وإلا لكان قديماً لا ممكناً .

[مراد المصنف رحمته والشارح من معنى التدرج]

وقوله : «تدرجاً» صحيح، لكن نحن لا نخصّ التدرج بالماديات خاصة، بل والمجردات، إذ كلّها أيضاً مادية، إلا أنها من أنوار عالية، ما خلا الفعل بجميع أصنافه، الذي هو الوجود المطلق، فإنه لذاته ليس تدرجياً، بل كما قال تعالى : ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْزُبُكُمْ إِلَّا كَفْسٌ وَاحِدَةٌ﴾^(١)، فإنه تعالى قال : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(٢) .

(١) سورة لقمان، الآية : ٢٨ .

(٢) سورة القمر، الآية : ٥٠ .

[مراتب الوجود المطلق لذاته في التزويل الفؤادي]

وأما ما قررناه في الفوائد^(١)، وشرحها من تقسيم ذاته في التزويل الفؤادي، إلى أربعة مراتب؛ الأولى : مرتبة النقطة، وهي الرحمة .
والثانية : مرتبة الألف، والنفس الرحماني الأولى -بفتح الفاء- .
والثالثة : مرتبة الحروف، والسحاب المزجي .
والرابعة : الكلمة التامة، والسحاب الثقال، والسحاب المتراكم، فذلك التزويل والتقسيم باعتبار متعلقه لا في ذاته .

[مراد المصنف تَنَزُّلُ من النسبي والعقلي ومصدري انتزاعي ورد الشارح تَنَزُّلُ عليه]

وقوله : «وهي أمرٌ نسبي»؛ يعني ليس بذاتي، بأن يكون نفس الماهية، أو نفس جزئها، وقد بينّا قبل أن الحركة الذاتية جزء الماهية، أي : الهوية والحقيقة .
«وعقلي»؛ يعني أنه ليس وجوده خارجياً، وقد ذكرنا أن وجوده هو وغيره كله خارجي، وما في الأذهان فهي أظلة .
«ومصدري انتزاعي»؛ يعني به أنه معنوي لا عيني، وانتزاعي يعني به أنه ظلي، ولا يريد بالظلي أنه منتزع من الخارجي، إذ لا خارجيّ عنده .
ثم قال : «لأها»؛ أي : الحركة الذاتية الوجودية، «نفس التجدد والخروج منها»، أي : من القوة «إليه»؛ أي : إلى الفعل، وأنت قد عرفت رأينا في هذه المسائل مما ذكرنا، فلا يحتاج إلى إعادته لكثرة ما كرّره .

[قول المصنف تَنَزُّلُ في برهانه : والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية، .. إلخ]

قال : «والفرق بينهما كالفرق بين الوجود، بمعنى الانتزاعي الذي هو من

المعقولات الذهنية، وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء، ويطرد العدم عنه، وما به الخروج من القوة إلى الفعل التدريجي من المقولة، كما جاز أن يكون كيفاً، أو غيره من الأعراض، فجاز أن يكون جوهرًا صوريًا ماديًا، متجدد الذات، والهوية المذكور في الأسفار الأربعة، وفي رسالة على حدة، على وجه مفصل مشروح، ونقلنا اتفاق الفلاسفة الأقدمين في هذا الباب، من دثور العالم وزواله، وتجدد كل من الهوى والصورة، وإن كل شخص من الأجسام الطبيعية، فلكية كانت أو عنصرية، حادث زمني^(١).

[الفرق بين تجدد الحركة الذاتية وبين تجدد الزمان]

أقول : قوله : «والفرق بينهما»؛ أي : بين تجدد الحركة الذاتية، وبين تجدد الزمان، من كون تجدد الحركة تجدد حال المتحرك، لا تجدد هويته، ومن تجدد هوية الزمان لا تجدد حاله؛ لأن هويته لذاها متجددة، بتبدل الآتات بخلاف الأجسام على زعمه، كالفرق بين الوجود الانتزاعي الظلي، فإنه منتزع من الوجود الخارجي، انتزعه الذهن منه كانتزاع المرآة صورة المقابل، فإن حركته حركة هوية، أي : تجدد ذاته وهويته، وبين الوجود الذاتي، وهو ما به يوجد الشيء، ويطرد عنه العدم، فإن تجددته بحركته الذاتية تجدد حاله، كما زعم .

ثم أراد أن ينبّه على صحة ما ذهب إليه، على نمط الاستدلال، فقال : وما به الخروج من القوة إلى الفعل التدريجي من المقولة؛ أي : مما يقال عليه ذلك، كما جاز أن يكون كيفاً أو غيره، بأن يكون تجددته تجدد هوية، فجاز أن يكون جوهرًا صوريًا ماديًا، متجدد الذات والهوية .

ومرادّه أنه يكون متجدد حال الهوية، لا متجدد نفس الهوية، بدليل قوله : والحركة معناها تجدد حال الشيء، ولأن رأيه أن الوجود من حيث ذاته واجب، وإنما ينسب إليه الحدوث من جهة اقترانه بالماهية نسبة عرضية، ولما لحقه من

عوارض مراتب تنزله، ونحن قد بينّا قبل هذا المتن، أن تجدد الأجسام القارة، والجواهر الصوريّة، والوجود الذاتي؛ أعني ما به يوجد الشيء، ويطرد العدم منه، كتجدد الزمان، وتجدد الوجود الظلي العرضي؛ أعني الظلي الذهني، والظلي العرضي، كنور الشمس القائم بالجدار، وكظلّ الجدار الظاهر من خلفه، لأنّ علّة الاحتياج واحدة، إذ ليس لشيءٍ ممّا سوى الله سبحانه ثبوت، ولا تحقّق من نفسه، وإلّا لكان قديماً، وهو غير الله تعالى في حالٍ من الأحوال، أو في فرض، أو احتمال، كما لو فرض أنّه من حيث المفهوم أو الفرض والتجويز، فإنه قائم بفعل الله تعالى، وإيجاده قيام صدور، وبأمر الله قيام تحقّق، فكون شيءٍ من الخلق يكون تجددّه تجدد الحال لا تجدد هويّة مستحيل، إلّا على القول بوجوب وجوده، كما يذهب إليه المصنّف، إلّا أن الذي أفهم من حاله، أن جعله تجرّد الجواهر القارة تجدد حاله لا تجدد هويّته، ليس لكونها عنده غير مجعولة الذوات، بل لكونها أجساماً وجواهر، وحركاتها وميولاتها ناشئة عن طبائعها، وحركاتها هي تجدداتها .

فظاهر كلماته في سائر كتبه تشعر بأن نفس هويّاتها ساكنة ثابتة، بخلاف الأعراض، وهو كلامٌ قشريّ ظلميّ .

[الحق أن جميع خلق الله تعالى بمنزلة الأعراض]

والحقّ أنّ جميع خلق الله ﷻ بمنزلة الأعراض، بل أعراض حقيقة لعلّها، وإن كانت جواهر معلولاتها، فالفعل وإن كان بالنسبة إلى الفاعل عرض، أقامه تعالى بنفسه، وهو ذات لأثره، وهذا الأثر الأول عرض له، ولكنّه ذات لشعاعه، وعرضه وشعاعه، وهو نور الأنبياء عليهم السلام، وهو ذات لشعاعه وعرضه، وهو نور المؤمنين وهكذا .

فكل علة عرض لعلّها، وذات لمعلولها، فهو عرض لعلّته، وذات لمعلوله وهكذا، والأعراض تجددّها تجدد هويّة .

[كل من أخذ الحكمة من النبيين عليهم السلام هم القائلون بحدوث العالم]

وقوله : «وقد نقلنا اتفاق الفلاسفة الأقدمين، .. إلخ»، إنما قال فيه الأقدمين، ليخصّص به الذين أخذوا الحكمة عن النبيين، فإنهم هم القائلون بحدوث العالم، وأكثر من تأخر عن هؤلاء خالفوهم في كثير من المسائل .

[ما نقل عن غاديمون بأن المبادئ الأولى خمسة]

ومن المتأخرين من نقل عن غاديمون، وقيل : هو السني شيث عليه السلام، أن المبادئ الأولى خمسة؛ الباري تعالى، والعقل والنفس، والمكان والخلاء، وهذا النقل ليس بصحيح، وإن صح النقل، فالقول : بأن غاديمون القائل : بهذا الحديث، ليس هو النبي شيث عليه السلام .

وإن صحّ القول : فمراده عليه السلام، أن العقل والنفس، والمكان والخلاء، أسباب للقابلية، لا أنها مبادئ فعالة على الاستقلال، بل (ألقى فيها مثاله، فأظهر عنها أفعاله)، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام ^(١) .

ومنهم من قال : يقدم النفوس وما فوقها .

ومنهم من ذهب إلى قدم العالم كلّ .

[ما نقل عن تاليس الملطي بأن استدل على القدم بثمانية وجوه]

وأما الأقدمون فظاهر كثير منهم القول بقدم بعض العالم؛ كالمجردات، بل كلّ، كما نقله بعضهم من تاليس الملطي ^(٢)، وأنه استدلّ على القدم بثمانية وجوه، إلّا أن كلامه الذي نقله الشهرستاني، في كتاب الملل والنحل، صريح في

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية عنه عليه السلام في الصفحة رقم (٢٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٣٨٣) من هذا الكتاب .

القول بحدوث العالم^(١) .

وكذلك كلام أفلاطون^(٢)، فإنه يوهم قدم المثل الأفلاطونية^(٣) .

فقول المصنف : أنه نقل اتفاق الأقدمين على الحدوث، لا بدّ من حمله على ما بعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم .

والحاصل أنّ القول : بأنّ العالم جميعه من المجردات وغيرها؛ أي : من كلّ ما سوى الله سبحانه حادث؛ صحيح ليس فيه شكّ، وباقي كلامه ظاهر .

[معنى الهيولى في اصطلاح الحكماء]

واعلم أنّ الهيولى في الاصطلاح المشهور بينهم، أن الشيء باعتبار كونه قابلاً للصور الغير المعيّنة، يسمّى هيولى، وباعتبار كونه محلاً للصور المعيّنة بالفعل يسمّى مادّة .

[قول المصنف تنبّه في برهانه : وأما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجوداً، خلافاً للمشهور من رأي الحكماء، ... إلخ]

قال : «وأما الكلي الطبيعي، فليس عندنا موجوداً، خلافاً للمشهور من رأي الحكماء، بل بالعرض خلافاً لجمهور المتكلّمين، فالكلّي الطبيعي؛ أعني الماهيّة بلا شرط، ليس بقدم ولا حادث، وحدوثه تابع لحدوث أفرادها، وكذا قدمه لقدمها، إذ ليس في حدّ ذاته واحداً شخصياً محصّل الوجود، فلا دوام له في ذاته، وإن كانت الأفراد كلها حادثة، فلا دوام له بالذات، ولا بالعرض، إلّا في علم الله تعالى»^(٤) .

(١) الملل والنحل، ص ١٥٣ .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٣) من هذا الكتاب .

(٣) الملل والنحل، ص ١٦٥ .

(٤) كتاب العرشية، ص ٢٦ .

[الكلي الطبيعي والاختلافات الواردة فيه]

أقول : قوله : «وأما الكلي الطبيعي، ... إلخ»، يريد به أن الكلي الطبيعي قد اختلف فيه، هل هو موجود في الخارج في نفسه، أم في ضمن أفرادها بالذات، أو بالعرض، أم ليس موجوداً خارجياً أصلاً، وإنما هو موجود ذهني، فنقول : أما الكلي الطبيعي، فاعلم أن الماهية إذا أخذت من حيث هي لا غير، كالإنسان سمي طبيعياً، وهذا يعطي ما تحته من كل فرد اسمه وحدّه، وإنما نطلق عليه الكلي بالنظر إلى صدقه على كل فرد من أفراد تلك الماهية .

وإذا أخذت من حيث أنها صالحة لكل فرد، فهذا هو الطبيعي الحقيقي، فهل يعطي هذا كل فرد اسمه وحدّه أم لا؟، فيه احتمالان؛ فإن قلنا : أنه يعطي ما تحته من الأفراد، فبلحاظ اتحاد حقيقة الأفراد، وأما تمايزها وتعددها فبهيئات مشخّصات خارجة عن نفس ما صدق عليه الاسم والحدّ، فمع قطع النظر عن هذه المشخصات كانت كل حصة صالحة لما تصلح له الأخرى، وهذا الاعتبار لا ينافيه الأخذ الأول، ولا صحة الصدق فيه .

وإن قلنا : بعدم إعطائه، فبلحاظ تمايز الأفراد بمشخصاتها، وهي على الأصحّ أنها وجودية خارجية، لا عقلية وجودية أو اعتبارية .

والاحتمال الأول أصحّ، وإلا لما أعطى في الأخذ الأول ما تحته، لوجود التمايز، لأنه في نفس الأمر خارج عن الطبيعي من حيث هو، سواء أخذ صالحاً أم لم يؤخذ الصلوح، وإن أخذ معروضاً للكلي الصادق على كثيرين، وهو الكلي المنطقي، وحينئذ لا يعطي ما تحته اسمه وحدّه .

وإذا أخذ من حيث أنهما المعروض؛ أعني الطبيعي، والعارض؛ أعني الكلي، لم يعط المجموع ما تحته اسمه وحدّه، وهذا هو الكلي العقلي فهذه الأربعة .

أما الطبيعي الكلي؛ أعني الماهية، بشرط لا شيء، وبلا شرط، وهو الذي يُسميه أهل أصول الفقه بالملّوق، وأنه جنس للخاصّ والعام، ويدخل فيه ما أخذ من حيث أنه صالح للحمل على كثيرين على الأصحّ، ففيه الأقوال المشار إليها

قبل؛ أعني أنه موجود في الخارج بذاته، أو موجود في أفراده بذاته، أو موجود في
الذهن بذاته، وفي الخارج في أفراده بالعرض، أو هو غير موجود في الخارج، لا
بالذات ولا بالعرض، بل هو موجود في الذهن خاصة، لأنه من المعقولات
الذهنية، وقد قدّمنا ما يدل على الأول، من كونه موجوداً بذاته .

وعلى الثاني من كونه موجوداً في أفراده، وإنّ ما في الذهن فإنّه ظلّ منتزع
من الخارجي، وتما يدلّ على الأول قوله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ
وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(١)، وقول الصادق والرضا عليهما السلام المتقدمين .

وما ذكرنا من أنّ ما شاهدته إذا غابَ عنك لا تذكره، إلّا بأنّ تلتفتَ بمראה
خيالك إلى مكانه ووقته، فتتقش فيها صورة مثاله في مكانه ووقته .

أمّا الأول؛ فإنه وإن لم يقل أحد منهم به، لقصور أفهامهم عن الوصول إلى
إدراكه، لكنه قال : به أئمة الهدى عليهم السلام، وأدركه العقل الذي يقتدي بهم،
ويهتدي بهداهم، عن معاينة لا عن تقليد .

وأمّا الثاني؛ فهو قول : أكثر الحكماء على جهة البدلية ظاهراً، وفي نفس
الأمر على نحو الكلّ والجزء .

وأمّا ما اتفقوا عليه من عدم وجود ما أخذ بشرط لا شيء في الخارج، لا
بنفسه ولا في الأفراد، فهو اتفاق منقول، ولم يثبت الثقل لقيام الدليل القاطع من
الكتاب والسنة، ومن العقل، كما أشرنا إليه في عدة مواضع في هذا الشرح،
وغيره على وجوده في الخارج، وإنّ ما في الذهن لا يكون إلّا ظلّاً منتزِعاً من
خارجي، بواسطة المشاهدة، أو العلم، أو الإخبار، أو دلالة اللفظ، أو توهم
الخارجي، وما أشبه ذلك .

وإنّ الخارجي المنتزع منه إمّا في عالم الأكوان من الغيب أو الشهادة، وإمّا في
عالم الإمكان، وإمّا في ألواح الحقّ، وإمّا في ألواح الباطل، وإنّ كلّ شيء من ذلك

مما وقع في ألواح الحق، فقد خلقه الله أولاً وبالذات، بمقتضى ما جعل من أسبابه، وإن كل شيء من ذلك مما وقع في ألواح الباطل، فقد خلقه الله تعالى ثانياً وبالعرض، بمقتضى أعمال المبطلين وأحوالهم، وأفعالهم وأقوالهم، وما ينزله إلى ذهن من تصوره من ألواح الحق، أو ألواح الباطل، ﴿إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(١).

وقد دلت الأدلة العقلية والنقلية القطعيتان، على أن القول بالحق والاعتقاد له، والعمل به، لا يرتفع من الأرض منذ هبط آدم إلى الأرض، إلى أن ينفخ في الصور نفخة الصعق، أو قبلها بأربعين يوماً، ثم يتفرد بحمله، وجه الله الذي لا يفنى إلى نفخة الفرع، فكيف تصح دعوى الاتفاق، ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾^(٢).

وأما القول : بأن ما أخذ لا بشرط موجود في الذهن بذاته، ولا يوجد في الخارج إلا بالعرض؛ أي : بتبعية أفرادها، بمعنى أن أفرادها في الخارج معروض له، بعكس ما في الذهن، كما يذهب إليه المصنف، لأن مبنى علومه على الاعتبار والمفاهيم الفرضية .

[القول بأن الوجود معروض للماهية في الخارج عارض لها في الذهن]

وقد صرح في المشاعر^(٣) وغيره؛ بأن الوجود معروض للماهية في الخارج، عارض لها في الذهن، فهو مخالف للأدلة القطعية، من النقلية والعقلية، ومثل هذا في مخالفة الأدلة القول : بأنه غير موجود في الخارج، لا بالذات ولا بالعرض، وأما الكليات الأخيرة؛ المنطقي والعقلي، فهما مما اتفقوا على عدم وجودهما في الخارج، لكنه اتفاق لا يكشف عن قول المعصوم فيه، بل قول : جميع أهل

(١) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

(٢) سورة ص، الآية : ٧ .

(٣) كتاب المشاعر، ص ٦١، المشعر الثالث : في تحقيق الوجود عيناً، الشاهد الأول : ١٩ .

العصمة من الأولين والآخرين «عليهم السلام أجمعين»، مقابل لقول : أهل هذا الاتفاق ومخالف، وهما موجودان في الخارج، وأنا أدلك عليه، إن فهمت دلالي وقبالتها، هما موجودان في الصقع الذي فيه ما أخذ بشرط لا شيء، وما وجد فيه بحر الزئبق، بما فيه من السفن الجارية، وما وجد فيه الرجل الذي له ألف رأس، وما وجد فيه مثل الوجوب والقدم، والإمكان والحدوث، والفوقية والتحتية، وأمثال هذه مما أنكروا وجودها، ولكن كما قال الله سبحانه : ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ﴿١﴾ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخَرُونَ ﴿٢﴾.

[الشيء المأخوذ بدون شرط لا يضاف إليه حينئذ شرط]

وقوله : «فالكلبي الطبيعي، أعني الماهية بلا شرط ليس بقدم، ولا حادث، .. إلخ»؛ يريد به أن الشيء المأخوذ بدون شرط لا يضاف إليه حينئذ شرط، لا قدم ولا حدوث، لخروجهما عن نفس مفهوم الشيء، فإذا نسب أحدهما إلى ذلك، كانت نسبة خارجية .

ولما كان المصنّف يرى أنه غير موجود في أفراد، كانت نسبة أحدهما إليه تابعة لنسبة أحدهما إلى أفراد، فإن كانت أفراد حادث، نسب إليه الحدوث، بتبعية حدوث أفراد، وإن كانت قديمة نسب إليه القدم، بتبعية قدمها، وهذا يشعر بأنه انتزاعي ظلي، وهذا كما قال في تبعية ما في الذهن لما في الخارج، ولكن في كلامه شيان؛ أحدهما : أن ما في الذهن ظل المحكوم عليه بشرط لا وبلا شرط، وهما في الخارج كما قلنا .

وثانيهما : أن قوله : «وكذا قدمه لقدمها»؛ لأن هذا الكلام وإن كان تصويره مستقيماً في فرض الحدوث، لكنه لا يستقيم في شأن القدم، إلّا إذا أريد

به القدم اللغويّ والشرعي، وهو من له ستّة أشهر فصاعداً .

[مراد أهل العرف الخاص من القديم]

وأما على ما يريد به أهل العرف الخاص، فالقدم لا يصحّ في شأنه فرض التعدّد، لا خارجاً ولا ذهنياً، لأنّ الفرض من الإمكان، ولا يصحّ إلّا في الممكنات. وأيضاً لا يتصورّ الذهن، ولا العقل للقدم، ظلّاً متزّعاً، ولا عارضيّة، ولا معروضيّة، ولا تابعيّة، ولا متبوعيّة، لا فرضاً ولا تجوّزاً واحتمالاً، فإذا تصوّر شيئاً فليس للقدم، ولا ينسب إليه إلّا لفظاً، كما ينسب المشركون والكفار الولد، والصاحبة إلى القدم، فإنّهم لا يصيبون بنسبتهم إلّا حادثاً، وكذلك اللفظ لا يصحّ على القدم، ولا يقع إلّا على حادث، إلّا بما وصف نفسه القدم به، وأثنى به على نفسه تعالى، فإنّهم إذا تلفّظوا به وتعلّّقوا به، قبله تعالى منهم، وإن لم يقع عليه، ولا يصل إليه، ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾^(١).

والمصنف لما جوّز وقوع مفهوم مغاير للواجب تعالى، متّحد معه في المصداق، قال ما قال .

وعندنا أنّ من يصحّ في شأنه ذلك ليس هو الله معبودنا، لأنّا نعبد إلهاً واحداً في الفؤاد، وفي العقل، وفي الذهن، وفي الفرض، والاحتمال، وفي كلّ حال كما هو في الخارج، وفي نفس الأمر، لا إله إلّا هو وحده لا شريك له .

[الكلي الطبيعي واحد شخصي]

وقوله : «ليس في حدّ ذاته واحداً شخصياً، محصّل الوجود، فلا دوام له في ذاته»، فيه أنّا قد بينّا أنه أي : الكلي الطبيعي واحد شخصي، شخصيّة إضافية، وأنّه محصّل الوجود خارجاً بنفسه وفي أفراد، ومع هذا فلا دوام له في ذاته من ذاته، ولا في حاله، بل هو قائم بفعل الله قيام صدور، وبأمر الله قيام تحقّق، قياماً

(١) سورة فاطر، الآية : ٣٤ .

ركنياً، وما في الأذهان من ظله المنتزع منه، قائم بفعل الله قيام صدور، وبهيئة الخارجي الإشراقية قائم قيام تحقق، وبهيئة الذهن من صفاء وكبر، واستقامة وأضدادها، قائم قيام ظهور وكون، فلا دوام له في ذاته .

والمصنف إنما قال : في ذاته؛ لأنه يريد به ما كانت أفراده قديمة، لأنه من حيث كونه غير محصل الوجود، ليس له دوام من ذاته، ولكنه من كونه تابعاً لأفراده في القدم، يكون له دوام عرضي، لكونه في علم القدم تعالى، وهذا مبني على أصله، وهو أصل عندنا، بل عند الله مجتث لما بيننا لك .

وإذا كانت الأفراد كلها حادثة، فلا دوام له لا بالذات؛ لأنه ظلي متجدد الذات، ولا بالعرض؛ لكونه تابعاً لحادث غير دائم .

[تقسيم الكل الطبيعي عند المصنف تثنئ]

وإنما قال : وإذا كانت الأفراد كلها، فأكدها بكلها للعموم، لأن الأقسام عنده ثلاثة في اعتبار عقله؛ الأول : تكون أفراد الطبيعي الكل كلها حادثة، وفي هذا لا دوام له مطلقاً .

الثاني : تكون الأفراد كلها قديمة، وفي هذا يكون لا دوام له في الذات، وله دوام بالعرض، وذلك لنزوله منزلة إشراق المشرق الدائم .

الثالث : تكون الأفراد بعضها قديم، وبعضها حادث، كما هو معتقده لقوله: «بأن الوجود مقول على الواجب، والممكن بالإشتراك المعنوي» . وهذا الثالث يفهم من قوله : «كلها» .

[رد الشارح تثنئ على مقولة المصنف تثنئ من أن الأشياء كلها في علمه تعالى الذي هو ذاته]

وقوله : «إلا في علم الله تعالى»؛ يعني أن الطبيعي الكل في علم الله تعالى، وما في علمه الذي هو ذاته لا يفنى، كما قال تعالى : ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ

اللَّهِ بَاقٍ»^(١)، وهذا صحيح، إلّا في قوله : «إِلّا في علم الله»؛ فإنه يريد أن الأشياء كلها في علم الله تعالى، وليس كذلك؛ لأنه يريد أن حقائق الأشياء في علمه الذي هو ذاته، وقد قلنا لك : أن ذاته ليس فيها شيء غيرها، بل العلم في الأزل، والمعلوم في الحدث، حقيقته وصورته، وكل شيء منه في الحدث، والوجوب مبرّر منزه عن كل شيء غير خالص ذاته، لأنه هو خالص ذاته تعالى لا غير .

ولو أراد ما أراد أئمة الهدى عليهم السلام، بقوله : «إِلّا في علم الله تعالى»، لما اعترضنا عليه، لأننا دائماً نقول : كل شيء في علم الله تعالى؛ ونريد أن علمه الذي هو ذاته، ومعلومه الذي هو ذاته، هو الأزل .
وأما معلومه الذي هو غير ذاته، فهو في الحدث، والتعلّق الإشراقي به في الحدث، فافهم .

[قول المصنف تَنَهُّ في برهانه : وَأَمّا النفوس بما هي نفوس، فوجوداتها أيضاً متبدّلة حادثة، ... إلخ]

قال : «أو حكمها حكم سائر المنطبعات في الموادّ، إذ نحو وجودها تعلّقي، والوجود التعلّقي يتبدّل بتبدّل ما يتعلق به من الأجسام، والنفس ما دامت نفساً متّحدة بالبدن بجنبها الأيسر وجنبها السفلي، وهي الطبيعة، ولها بالقوة جهة عقلية، وجنبة عالية، إذا خرجت بحسبها من القوة إلى الفعل، تصير عقلاً محضاً، هو صورة نوعها»^(٢) .

[معنى النفس على مراد المصنف تَنَهُّ]

أقول : قوله : «وأما النفوس»، أوله يشعر بأن المراد منها النفوس الحيوانية الحسية، التي هي من الأفلاك .

(١) سورة النحل، الآية : ٩٦ .

(٢) كتاب العرشية، ص ٢٧ .

وآخره يشعر بأن المراد منها النفوس الناطقة القدسيّة، وإذا ضُمَّ أوله إلى آخره أشعر بمراده، بأن النفس واحدة جسمانيّة، مادّيّة متّحدة بالأجساد العنصريّة، وفيها بالقوّة جهة عقليّة، إذا عولجت بالرياضات، والعلوم والأعمال، كان ما بالقوة فيها بالفعل، فكانت عقلاً، وليس عقل غيرها .

[معنى النفس على رأي أهل البيت عليه السلام]

والمعروف في العقول المستنيرة، بنور هداية محمد وأهل بيته صلوات الله عليهم، أنّ النفس الحسيّة من الأفلاك، وهي النفوس الحيوانيّة المتحركة بالإرادة، وهي وإن وجدت في الإنسان إلّا أنّها مغايرة للنفس الناطقة القدسيّة، الّتي أصلها العقل، والنفس الحيوانية، مرّكب الناطقة القدسيّة، المجردة عن المواد العنصرية، والمدد الزمانية، وهي مرّكب العقل ومظهره، والمروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، شاهد لما قلنا .

ففي الكافي عن كميل بن زياد، قال سألت مولاي أمير المؤمنين عليه السلام، فقلت : يا أمير المؤمنين، أريد أن تعرّفني نفسي؟ .

فقال يا كميل : وأيّ الأنفس تريد أن أعرفك؟ .

فقلت يا مولاي : هل هي إلّا نفس واحدة؟ .

قال : (يا كميل إنّما هي أربعة؛ النامية النباتيّة، والحسيّة الحيوانية، والناطقّة القدسيّة، والكلية الإلهية .

ولكل واحد من هذه خمس قوى وخاصيّتان؛ فالنامية النباتيّة لها خمس قوى: ماسكة وجاذبة، وهاضمة ودافعة ومربيّة، ولها خاصيّتان : الزيادة والنقصان، وانبعاثها من الكبد .

والحسيّة الحيوانية لها خمس قوى : سمع وبصر، وشم وذوق ولمس، ولها خاصيّتان؛ الرضا والغضب، وانبعاثها من القلب .

والناطقّة القدسيّة لها خمس قوى : فكر وذكر، وعلم وحلم ونباهة، وليس

لها انبعاث، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الفلكية، ولها خاصيتان؛ النزاهة والحكمة .

والكلية الإلهية لها خمس قوى : بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعز في ذل، وفقر في غنى، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان : الرضا والتسليم، وهذه التي مبدؤها من الله، وإليه تعود، قال الله تعالى : ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(١)، وقال تعالى : ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^(٢)، والعقل وسط الكل^(٣) .

وروي عنه أن أعرابياً سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن النفس .

فقال عليه السلام : عن أيّ الأنفس تسأل ؟ .

فقال : يا مولاي هل النفس أنفس عديدة ؟ .

فقال عليه السلام : (نعم، نفس نامية نباتية، ونفس حيوانية حسية، ونفس

ناطقة قدسية، ونفس إلهية ملكوتية .

فقال : يا مولاي ما النباتية ؟ .

قال عليه السلام : قوة أصلها الطبايع الأربع، بدؤ إيجادها عند مسقط النطفة،

مقرها الكبد، مادتها من لطائف الأغذية، فعلها النمو والزيادة، وسبب فراقها

اختلاف المتولدات، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدئت عوداً ممازجة لا

عود مجاورة .

فقال : يا مولاي وما النفس الحيوانية ؟ .

قال عليه السلام : قوة فلكية، وحرارة غريزية، أصلها الأفلاك، بدؤ إيجادها

(١) سورة ص، الآية : ٧٢ .

(٢) سورة الفجر، الآيتان : ٢٧-٢٨ .

(٣) لم نجده في المصدر المذكور، ووجدناه في بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٨٥، باب حقيقة

النفس . تفسير الصافي، ج ٣، ص ١١١ .

عند الولادة الجسمانية، فعلها الحياة، والحركة والظلم، والغشم والغلبة، واكتساب الأموال، والشهوات الدنيوية، مقرها القلب، سبب فراقها اختلاف المتولدات، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت عَوْدَ مَازِجَةٍ لا عَوْدَ مَجَاوِرَةٍ، فتعدم صورتها، ويبطل فعلها ووجودها، ويضمحل تركيبتها .

فقال : يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية ؟ .

قال : قوّة لاهوتية، بدؤ إيجادها عند الولادة الدنيوية، مقرها العلوم الحقيقية الدينية، موادها التأييدات العقلية، فعلها المعارف الربّانية، فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت عَوْدَ مَجَاوِرَةٍ لا عَوْدَ مَازِجَةٍ .

فقال : يا مولاي وما النفس اللاهوتية الملكية ؟ .

قال : قوّة لاهوتية، وجوهرة بسيطة حيّة بالذات، أصلها العقل، منه بُدئت، وعنه وَعَت، وإليه دَلَّتْ وأُشارَتْ، وعودها إليه إذا كملت وشابَهَتْهُ، ومنها بُدئت الموجودات، وإليها تعود بالكمال، فهي ذات الله العليا، وشجرة طوبى، وسدرة المنتهى، وجنة المأوى، مَنْ عرفها لم يشقْ، ومن جهلها ضلَّ سعيه وغوى .

فقال السائل : ما العقل ؟ .

قال عليه السلام : العقل جوهر درّاك، محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علّة الموجودات، ونهاية المطالب^(١) .

أقول : وقد ذكرتُ في شرح المشاعر بعض بيان هذين الحديثين^(٢)، بما يَنْفَعُ ها هُنا، إلّا أن ذكره أو مثله يطول .

ولكن ظاهر كلام المصنف حيث يقول : أن وجودها تعلقي، والتعلقي يتبدّل

(١) شرح الأربعين للقمي، ص ٢٨٥ . شرح الأسماء الحسنی، ج ٢، ص ٤٥ .

(٢) شرح المشاعر، ص ٦٦٦ .

بتبدّل ما يتعلّق به من الأجسام، والنفس ما دامت نفساً متّحداً بالبدنِ بجنبها الأيسر، وهذا ظاهره إنما يصدق على الحيوانيّة الحسيّة، أو مع الناميّة النباتيّة، وهاتان النفسان ليس في واحدة منهما، ولا فيهما معاً قوّة تحصل برياضة، أو بأعمال، لأن تكون عقلاً إنسانياً، لا بالفعل ولا بالقوّة، على نحو الاستقلال .

وإنّما قلت : بالاستقلال؛ لأنّهما مع المتّمم يمكن ذلك فيهما، فإن الله تعالى لو أراد ذلك كملّها بإمداداته وتأييداته، بأنّ يعلّبها عقلاً أو عاقلاً، وهو على كلّ شيء قدير .

[توهم المصنّف تذكّر فيما ذهب إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في النفس الناطقة القدسيّة]

وأما النفس الناطقة القدسيّة، التي توهم المصنّف أنّها هي التي عنها بوصفها، فهي في الإنسان الجزئي؛ كاللوح المحفوظ في الإنسان الكلّي، وهي النفس اللاهوتيّة الملكيّة، التي ذكرها أمير المؤمنين عليه السلام أخيراً، بأنّها ذات الله العليا، يعني اللوح المحفوظ، فإن النفس القدسيّة كلمة من ذلك الكتاب، وشعاع من أشعته .

[أصل النفس الكلية الملكيّة ومبدئها]

وقد قال عليه السلام في الكلّيّة الملكيّة، التي هي اللوح المحفوظ : (أصلها العقل، منه بدئت، وعنه وعت، وإليه دلت وأشارت، وعودتها إليه إذا كملت وشابّهته).

[شرح قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في أن النفس إذا كملت وشابّهته]

فقوله عليه السلام : (إذا كملت وشابّهته)؛ يعني أنّها إذا بلغت الرتبة السابعة للنفس، وهي الكمال الذي هو غاية مبلغها شابّهته؛ أي : شابهت العقل، وتكون أخته لا تفعل إلّا ما يُريد منها، ولا تحبّ إلّا ما يُحبّ، وهذا تأويل قوله تعالى :

﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾^(١)، لأن العقل يعلموهنّ ممّا علّمهم الله، من إمتثال جميع أوامره، واجتناب جميع ما هوى عنه، لا أنّها تنقلب عقلاً، فيكون اللوح المحفوظ هو القلم، وفي الباطن أيضاً لو صحّ ما ادّعاه كان عليّ هو رسول الله، لأنّ عليّاً عليه السلام وصل مبلغ ما يمكن له بالفعل، إلّا أن العقل الذي هو القلم غير النفس التي هي اللوح المحفوظ، ورسول الله ﷺ غير علي عليه السلام .

والنفس الناطقة القدسيّة في الجزئي، كزبد إذا كملت، فكان ما بالقوة فيها بالفعل، كانت أحت عقله كالكلّيّة في الكلّي، لا أنّها هي عقله، كما زعم المصنّف من أن العقل لا وجود له، وإنّما الموجود النفس، إذا كملت كانت عقلاً، كما يأتي في كلامه .

فإن من قال بهذا فهو صادق في حق نفسه، وكيف لا يكون العقل غير النفس، وسيد العارفين أمير المؤمنين عليه السلام، قال : (إنّ النفس أصلها العقل، منه بدئت، وعنه وعت، وإليه دلت وأشارت)^(٢)، وهذه الكاملة ولم يجعلها هي العقل، وقال : (إذا كملت وشابهته)^(٣) .

وقال عليه السلام في رواية كميل الأولى، بعد ذكر جميع النفوس، (والعقل وسط الكل)^(٤)، يعني أنّه لبّ النفوس الأربع وروحها، وهو صريح في أنّه غيرها .

[أي نفس يريد المصنّف تبتّل هنا؟، ومراده من السرّيان]

وأما قول المصنّف : «متّحدة بالبدن، ... إلخ»؛ صريح في أن المراد منها الجسم العنصري، وهي النباتيّة لا غير .

(١) سورة التوبة، الآية : ١١ .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

(٤) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

وإن أراد بالاتّحاد السريان، احتمل تناول الحسيّة، لأنها شعلة من نفوس الأفلاك، وقد ذكرنا ذلك، وهو أن البدن سار فيه الدّم، والدّم متعلّق بالعلق التي في تجاويف القلب؛ أعني الجسم الصنوبري في الجانب الأيسر منه أكثر، كما يشير إليه المصنف، بقوله : بجنبها الأيسر .

[الدم الأصفر حامل للحرارة الغريزية]

والعلق متقوم بدم أصفر، حامل للحرارة الغريزيّة بأبخرته، لأن الأبخرة مركّبة من جزء من الحرارة الناريّة، وجزئين من الرطوبة الهوائيّة، وجزئين من البرودة المائيّة، وجزء من اليبوسة الترابيّة، فامتزجت الأجزاء الخمسة، من العناصر الأربعة، بالطبائع الأربع، وبكرّ الأفلاك، وإلقاء أشعة الكواكب، حتى نضجت الأجزاء نضجاً معتدلاً، وتلطّفت بالطبخ حتّى ساوت الأجزاء في اللطافة، والاعتدال فلك القمر، فأشرقت نفسه على تلك الأجزاء، فتحرّكت بالحركة الإراديّة، ولذا قال عليه السلام : (قوة فلكيّة، وحرارة غريزيّة، أصلها الأفلاك)^(١)، وهذه هي النفس الحيوانيّة الحسيّة، ولا تكون عقلاً؛ لأنها إذا فارقت تلك الأبخرة رجعت إلى نفس الفلك، فامتزجت به كامتزاج قطرة الماء بالبحر، وهو قوله عليه السلام : (إذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت، عوداً ممازجة لا عود مجاورة)^(٢)، فتتعدّم صورتها، ويطلّ فعلها ووجودها، ويضمحلّ تركيبتها، فإن كان يَعتقد أن أمير المؤمنين عليه السلام، كان عارفاً بالنفس، كان كلامه كله خطأ .

[هل يمكن أن يكون العقل صورة نوع الأجسام المتحدّة بالعنصریات؟]

وقوله : «تصير عقلاً محضاً، هو صورة نوعها»، فيه ما قلنا، فإنّ العقل لا

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٤٣٢) من هذا الكتاب .

يكون صورة نوع الأجسام المتحدة بالعنصريات، بل صورة نوع الناطقة القدسيّة التي هي من المفارقات بذاتها .

[قول المصنف في برهانه : وأما المفارقات المحضة والصور المجردة ففيها كلام آخر، ...إلخ]

قال : «وأما المفارقات المحضة، والصور المجردة، ففيها كلام آخر، يعرفه الموحّدون المكاشفون، من أنّ لا وجود لها بحسب أنفسها، وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحديّة، وهي صور ما في علم الله، وحُجُب الإلهيّة، وسراقات عظمت، ولو لم تكن هذه الحجب النوريّة لا حُرقت سُبُحات وجهه كلّ ما في السماوات والأرضين، كما ورَدَ في الحديث، فله سبحانه شؤن إلهيّة، ومراتبُ نُوريّة، لَيْسَتْ هي من أفراد العالم، ولا من جملة ما سوى الله، لأنّها صور ما في القضاء، والعالم الربوبي»^(١) .

[ماذا يريد المصنف تَثْبُث من المفارقات المحضة]

أقول : وأما المفارقات المحضة؛ يعني الخالصة احترازاً عمّا فيها اقتران، ولكن يخرج النفوس، وإن كانت مفارقة بالذات، لأنّها مقارنة بالأفعال، والأفعال عنده تتحد بالذات، فتخرج النفوس عن المفارقات المحضة .

والقياس على قاعدته أنّها تدخل في المفارقات المحضة، لأن الأفعال إذا اتّحدت بالذات كانت بحكم الذات، فتكون أفعالها مفارقة بالذات كالذات، وإن اقترنت بالعرض فالحكم للذاتي لا للعرضي، فأخراجها لا يصحّ على قاعدته، ولا على قاعدتنا .

[مراد المصنف تَثْبُث من الصور العلمية المجردة]

ويريد بالصور المجردة الصور العلميّة، وهي في علمه الذي هو ذاته، ولا يصح

هذا الكلام، سواء جعل الصور في علمه الذاتي، لأنها في ذاته، أم خارجه عن الذات، لازمة له، معلّقة بها تعلق الظل بالشاخص؛ يعني أن هاتين المفارقات المحضة، والصور المجردة فيها كلام، أي : لها توضيح لغامض سرّها، يعرفه من عرفه الله تعالى ذلك، ولا شكّ أن ذلك من الأسرار، إلّا أنه لا يعرفه إلّا المكاشفون؛ ويعني بهم الصوفيّة^(١)، فليس بصحيح، وإنّما يعرفه من عرفه الله؛ وهم المعصومون عليهم السلام، ومن اقتصر على الأخذ منهم .

ثمّ أنّه بيّن تلك الأسرار على ما عنده، وعند أصحابه الصوفيّة، فقال : «من أن لا وجود لها بحسب أنفسها، وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحديّة» .
ويريد أن الوجود المنسوب إليها ليس وجوداً لها، وإنّما هو وجود الحق تعالى، فهي الله بلا هي، كما يقول هو وأتباعه وأصحابه : أنا الله بلا أنا، لأنّه مبني على القول : بوحدة الوجود .

وإنّما قال : «وذواتها مطموسة»؛ لأنّ مُشَخَّصَاتِها موهومة، مثل خط المهر في القرطاس، فإنّه أبيض، لأنّه جزء من القرطاس، وإنّما تميّز أنّه خطّ بتحديد المداد من المهر، فالخطّ الأبيض ذاته مطموسة في القرطاس، ولا شكّ أنّ هذا هو وحدة الوجود، لأنّ القرطاس، والخطّ الأبيض من المهر شيء واحد، والمداد محدّد للخطّ، ولهذا قال : «منغمسة في بحر الأحديّة» .

قال في كتاب السير : «المرتبة الأحديّة، هي المرتبة المستهلك فيها جميع الأسماء والصفات، وتسمّى جمع الجمع» .

[تفسير معنى الأحديّة عند الصوفيّة]

وقال عبد الكريم الجيلاني^(٢)، في كتابه الإنسان الكامل : «والأحديّة عبارة عن مجلي ذاتي، ليس للأسماء ولا للصفات، ولا لشيء من مؤثّراتها، فيه ظهور،

(١) تقدم ترجمة بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبار الحقيّة والخلقيّة^(١)، وهذا تفسير الصوفيّة للأحدية .

[فساد كلام المصنف تثلّ في هذا القول]

والمصنف الظاهر من كلامه هنا، وغيره أنّه يريد ما أرادوا من أن أول تحلّ للذات البحت، ما تجلّت بذاتها فيه، من غير فعلٍ، ولا إرادةٍ، وأعلى مظاهرها هو الألوهية، وهي عندهم جميع حقائق الوجود، وحفظها في مراتبها، قال في الإنسان الكامل : «وأعني بحقائق الوجود، أحكام المظاهر مع الظاهر فيها، أعني الحق والخلق»^(٢) .

والأحدية عندهم أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الألوهية، فيريد المصنف بأنغماس تلك المجردات، أنّ ذلك المظهر الذاتي؛ أي : بالذات من غير فعلٍ، ولا إرادةٍ، غير العلم الذاتي كما مثلنا بالقرطاس، وهو الأحدية، أن تلك المفارقات المحضة، منغمسة فيه كأنغماس الخط الأبيض من المهر في القرطاس، والأحدية وما فيها بعد رتبة الألوهية، وهي بعد رتبة الذات، ووجود الكل نفس وجود الذات، إذ الكلّ أزليّ، والكل واجب بوجوب الذات، وإنّ هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت «كن»، وهي صور ما في علم الله، فتلزمه في كلماته مفسد؛ منها ما يلتزمها، ويرى أنّها مصالح لا مفسد، وأنّها مذهب أئمتنا عليهم السلام .

ومنها تلزمه من غير شعور، فمن الأول القول : بوحدة الوجود .
ومنها أنّها أشياء غير الله تعالى معه، وأنّها غير مجعولة، بل هي لوازم الذات وشؤونها .

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص ٤٧، باب : ٥ في الأحدية .

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص ٤٢، باب : ٤ في الألوهية .

[كفر وإلحاد كل من قال بوحدة الوجود بإجماع علماء

المسلمين]

ومنها أنها متغايرة متميزة غير مغايرة لذاته، وأنها خارجة عن ذاته، لأن رتبها بعد رتبة ذاته، وأنها صور علمه الذي هو ذاته، وإنها معلقة بالذات تعلّق الظلّ بالشاخص، وإنّ وجوداتها من سنخ وجوده، وأمثال هذه المفاصد، وكلّها يلتزمها، وما يلزمه فيها وفي أمثالها، ما ذكرنا فيما تقدم كثيراً من ذلك، أنّ القول: بوحدة الوجود، نقل علماء الشريعة، الإجماع الكاشف عن دخول قول المعصوم صاحب الشريعة، على كفر القائل به، مع ما دلّت الأخبار الصحيحة على ذلك، ومع بطلان الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، بل أصل اللجنة والنار، وبطلان النظام، ومن ذلك تعدّد القدماء، وإنّ الأشياء قديمة، وهي لوازم الذات، وإثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات، لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع أو الافتراق، وإنّ شؤون الذات ليست مع الذات في رتبها، فإثبات القدم لها تناقض، إذ القديم هو الذي لا يسبق بغيره، ولا يفقد في رتبة قبله، وكذا إذا كانت متميزة غير مغايرة للذات البسيطة الأحديّة المعنى، وكذلك كونها خارجة عن ذاته، وكذا في كونها صور علمه، الذي هو ذاته، وأنها معلقة بالذات، وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته، ومن سنخ وجوده، إذ هذا كلّهُ هو المعروف من خطاب صاحب الشريعة، الذي أمره الله أن تبلغ المكلفين ما أرسله به، فإن كان قول هؤلاء حقّاً، فما بلغ رسول الله رسالة ربّه؛ لأنه خاطبهم بغير ما أراد الله، من أمره ونهيهِ .

وما أشرنا إليه من مراد المصنّف هو مثل قوله : «فله شؤون إلهيّة، ومراتب نوريّة، ليست هي من أفراد العالم، ولا من جملة ما سوى الله»، فإذا ثبت شؤون ومراتب ليست من أفراد العالم، ولا من ما سوى الله، وهي كثيرة متعدّدة متغايرة، وليست هي سواء، كان هو تعالى متعدّداً متغايراً .

وقوله : «لأنها صور ما في القضاء الإلهي، والعالم الربوبي»، يريد أن

المفارقات المحضة، هي صور العلم، والحكم الإلهي، ويريد بالعلم القلسم، والحكم بالرضا أو العناية، على ما يريدون ها هنا .

ويرجع محصل كلامه على معنى ما ذكرنا مما لا فائدة في إعادته .

[قول المصنف تَدُلُّ في برهانه : وتلك الصور هم المهيمنون، الذين لم ينظروا إلى ذواتهم قط، ... إلخ]

قال : «وتلك الصور هم المهيِّمون، الَّذِينَ لم ينظروا إلى ذواتهم قطّ، لفنائهم عن ذواتهم، واندكاك جَبَلِ إِيَّاهُم، مع كونهم أشعة وأضواء عقلية للنور الأول، باقية ببقائه لا بإبقائه، وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف .

والمقصود ههنا الإشارة إلى حدوث الأجسام وصورها وقواها، وأمّا العقل فلم يثبت وجوده عندنا، والمتكلمون أنكروه، فلا حاجة بنا إلى أن نمتلكم في حدوثه»^(١) .

[مراد المصنف تَدُلُّ من الصور العلمية هي ملائكة]

أقول : يشير إلى أن تلك الصّور العلميّة، ملائكة هيّمتهم أنوار جمال الله وحبه، حتّى أنهم لم ينظروا إلى ذواتهم، بل قصروا أنظارهم على النظر إلى جماله، فهيمهم حبه عن ذواتهم وفنوا عنها، وهذا إلى هنا كلّه صحيح .

وظاهر كلامه الأول يخالف هذا، حيث قال : من أن لا وجود لها بحسب نفسها، وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحديّة، لأنه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها، بل هي ممتزجة بالأنوار الأحدية وليس كذلك، وإنّما فَيِيتْ في تلك الأنوار فناء وجدان، لا فناء وجود .

وإن أراد بقوله : «بحسب نفسها»؛ بمعنى عند أنفسها فحسن، إلّا أن العبارة

إنما تدلّ بمعونة باقي الكلام، وإثما وجّهنا عبارته هذه فيما سبق على غير ما تحتمله من الصحة، لأنه هو المعلوم من مذهبه، فحملناها على مذهبه لا على ما تحتمله .

[تخطئة الشارح نكث كل من يقول : بالفناء]

وقوله : «واندكاك جبَلِ إِيّاكُم، مع كوفهم أشعة وأضواء عقليّة»، إن أراد بالاندكاك الفناء أصلاً؛ فهو غلط، وكلّ من قال بالفناء من الصوفيّة^(١)، فقد غلط، لأن الفناء الذي يتحقق به كمال وصول العبد، هو أن يبقى من إيتيه ما يصلح به شعورٌ ما يكون به، غير ناظر إلى نفسه، ويكون به ناظراً إلى ربّه .
وأما الذي يريدونه، فهو في الحقيقة عن نفسه، فهو إغماء لا يحسّ بشيءٍ، لا بنفسه ولا بغيره، ولا برّبّه، ولهذا حكم أكثر الفقهاء ببطلان وضوئه، ولو كان ذلك وصولاً لما انتقض وضوؤه .

وروى ابن حمزة من علمائنا عنهم عليه السلام، (نقض الوضوء بالإغماء) .
وذكر للصادق عليه السلام عن أهل هذه الطريقة، وأن الرجل منهم ليصعق حتى يقع، فقال عليه السلام : (ما بهذا أمروا) .

[الفناء المحمود الذي يتحقق به كمال وصول العبد]

وأما الفناء المحمود، فهو أن يشعر برّبّه، إلّا أنه كالذي في النار، وكما قال الصادق عليه السلام، في وصف الصادقين، قال عليه السلام : (ومثل الصادق الموصوف بما ذكرناه كمثل النازع لروحه إن لم ينزع، فماذا يصنع)^(٢) .

(١) تقدم بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٢) مصباح الشريعة، ص ٣٤، باب : ١٥ في الصدق . وفي بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ١١،

ح ١٨، باب : ٦٠ بدل كلمة : «ذكرناه، ذكرنا»، و«لروحه، روحه» .

[مراد عبد الكريم الجيلاني من الفناء]

وما ذكره بعض منهم عبد الكريم الجيلاني^(١)، في كتابه الإنسان الكامل، «أن الوصول ليس هو الفناء في الله، وإنما هو البقاء بالله»، وهو ردّ منه على القائلين بالفناء، ولكنه لم يرد ما نريد من أن الواصل هو مَنْ وَجَدَ الله لا غير، وإنما يريد أن الواحد والموجود والوجدان شيء واحد، ولهذا يقولون هو وأصحابه : أنا الله بلا أنا، وكذبوا، وإنما هم حمير من سائر خلق الله، الذين أصواتهم وكلامهم أنكر الأصوات^(٢) .

بل الواصل مَنْ لم يجد بالوجدان الذاتي إلّا الله، وله جهة بها يجد عرضيّة، كالناظر في المرأة ليرى وجهه، فإنه يرى الزجاجة بالعرض، وإذا نظر إلى صفاء زجاجة المرأة فإنه ينظر وجهه بالعرض .

ولم يصل أحد من حمير الصوقيّة^(٣) وأتباعهم الرّاع، أتباع كل ناعق، مثل ما وصل رسول الله ليلة المعراج، من مقام أو أدنى، ولا فنى أحد كفئاته، وبقي من إتيته جهة عرضيّة بها، سمع الخطاب وردّ الجواب .

وقد أشار الصادق عليه السلام إلى ما قلنا، كما رواه في الكافي، قال عليه السلام، إلى أن قال : (وكان قال الله تعالى : ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾)^(٤) .

فقال له أبو بصير : ما ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ ؟ .

قال : ما بين سبتها إلى رأسها، فقال : كان بينهما حجاب يتلأأ يخفق، ولا أعلمه إلّا وقد قال : زبرجد ...)^(٥) .

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٦٣) من هذا الكتاب .

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ . [سورة لقمان، الآية : ١٩] .

(٣) تقدم بعض معتقدات هذه الفرقة في الصفحة رقم (٧٩) من هذا الكتاب .

(٤) سورة النجم، الآية : ٩ .

(٥) أصول الكافي، ج ١، ص ٤٤٢، ح ١٣، باب : مولد النبي ﷺ ووفاته . تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص ٩٩، ح ٨ .

والمراد بالحجاب واللّه أعلم إِيَّيْتَهُ .

وقوله : (يتلأأ يخفق)؛ أي : باضطراب يكاد يفنى من سطوات الأنوار، ولم يقل ليس بينهما، أو فني أصلاً، بل قال : باضطراب .

[كيفية اندكاك الجبل لنبي الله موسى عليه السلام وانقسامه ثلاثة أقسام]
وأما التشبيه باندكاك الجبل لموسى عليه السلام، فهو تشبيه مطابق من جهة المعنى، فإنّ جبل موسى عليه السلام لما تجلّى له النور تقطّع، فكان ثلثه ذرّاً، وهو الموجود في الهواء، بين الأرض والسّماء .

وثلث منه سآخ في البحر .

وثلث سآخ في الأرض، فهو يهوي إلى السّاعة، كذلك الإنّيّة انْدَكَ جَبَلُهَا فذهب ثلثه في هَواء الرّوح، وثلثه في بحر النفس، وثلثه في أرض الجسد .
وفي الجهات الثلاث، بقي منه ذرٌّ؛ وهو بقيّة الشعور، الذي أشرنا إليه، وكوهم أشعة إشارة إلى استمدادهم وافتقارهم، وكوهم أضواء لأنهم يمدّون من دونهم من فاضل أنوارهم، وكوهم أضواء عقلية ظاهر .

[مقصود المصنف تكمّل من النور]

وقوله : «لنور الأول»؛ يريد أنهم أنوار للحق تعالى؛ أي : لذاته كما هو المعروف من مذهبه، وهو باطل؛ لاستلزامه التشبيه بمثل الشمس والقمر، والسراج وما أشبهها، تعالى الله عن ذلك، وقد ورد النهي عنه عنهم عليه السلام .
وإنما المراد أنهم أنوار لفعله؛ أي : آثار منيرة .

وقوله : «باقية ببقائه لا بإبقائه»؛ هذا أيضاً باطل؛ لاستلزامها الاستغناء بأنفسها، وإن كانت بتبعيته إذا كانت غير مجعولة، بل هي من اللوازم الذاتية، وإنما هي جواهر منيرة، أحدثها الله بفعله، ولم تك قبل إحداثه مذكورة بذكرها، وإنما تبقى بإبقائه وإمداده، لا كما يقول : العادلون بالله؛ لاستلزامه استغناء غير الله عن الله تعالى .

ودعوى أنهم ليسوا غير الله باطلة لما بيّنا سابقاً .

[لا فرق فيما أدرج المصنف نكت من مسائل بين هذه الرسالة وبين كتابه الكبير]

وقوله : «وليس هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب، ... إلخ»، يشير به إلى أن بيان هذه الأمور قد أشبعنا فيه البحث في كتابنا الكبير، والذي ذكر في الكتاب الكبير لا يزيد على ما ذكر هنا، في بيان كنه المفارقات المحضة، وإثما أطل في ذكر صفات أفعالها، مثل أنهم لا يغفلون عن ذكر الله، مستغرقون في أنوار جماله، ومتحIRON بذكر آلائه وأفضاله، وأمثال هذه .
وليس في هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا، فراجع تجد .

[الآيات والروايات صريحة بإثبات العقول لجميع المكلفين]

وقوله : «وأما العقل فلم يثبت وجوده»؛ صحيح في حقه وحقهم، فإنهم لو ثبت لهم عقول لما قالوا ما قالوا، ولما أنكروا ما أثبتته الله، وصاحب الشريعة ﷺ، حيث الله يقول : ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ويقول : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^(١)، أي : عقل، ﴿أَوَ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(٢)، وآيات الكتاب، وأحاديث الأئمة الأطياب عليهم السلام مثل ما في أول الكافي والبحار، وغيرهما لا تكاد تحصى، كلها صريحة في إثبات العقول لجميع المكلفين .

وأيضاً كيف يثبت عقل الكل للإنسان، وأنه غير نفسه نفس الكل، وهما القلم واللوح، ويعترف بأن الإنسان الصغير، أنموذج من الكبير، وكل ما في الكبير يوجد مثاله، وصورته الجزئية في الصغير، ويستشهد على مطالب كثيرة، بقول علي عليه السلام، على قول كثير من العلماء .

أتحسب أنك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمُر

(١) سورة ق، الآية : ٣٧ .

(٢) سورة ق، الآية : ٣٨ .

ولا يثبت لغيره عقلاً، فينبغي أن يثبت لغيره، وإن لم يثبت لنفسه، أمّا لغيره فالدليل الذي يعترف بصحته، وأمّا هو فلا عترافه على نفيه .
وأيضاً إذا كان ينفي الطّفرة في الوجود، ويقول : أن النفوس من النفس الكلّي، والأرواح من الروح الكلّي، والنفس الكلّي من الروح الكلّي، والروح الكلّي من العقل الكلّي، فإن كانت النفوس الجزئية من العقول الجزئية، ثبتت لنا عقول، وإن كانت من النفس الكلية لم تكن عقولاً، كما لم تكن النفس الكلية عقلاً بالطريق الأولى، وإن كانت من العقل الكلّي، ثبتت الطّفرة في الوجود، ولم يشبها هو .

وقد دلّت الروايات على أن الله تعالى خلق ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، نحن في آخر العوالم وآخر الآدميين^(١)، وكل آدم فذريته من نوعه، فالأول : هو المشيئة الكلية، وأولاده المشيئات الجزئية، كلّ مشيئة تتعلق بفرد من الخلق لا تصلح لغيره .

والثاني : النور الحمدي، وذريته أنوار الأنبياء مائة وأربعة وعشرون ألف نبى .

(١) عن جابر بن يزيد، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله الله ﷻ : ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ .

قال يا جابر : (تأويل ذلك أن الله ﷻ إذا ألقى هذا الخلق وهذا العالم، وأسكن أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، جدد الله ﷻ عالماً غير هذا العالم، وجدد عالماً من غير فحولة ولا إناث، يعبدونه ويوحدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلهم، لعلك ترى أن الله ﷻ إنما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن الله ﷻ لم يخلق بشراً غيركم، بلى والله لقد خلق الله -تبارك وتعالى- ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر العوالم وأولئك الآدميين) . [الخصال، ج ٢، ص ٦٥٢، ح ٥٤، باب : ما بعد الألف . التوحيد، ص ٢٧٧، ح ٢، باب : ٣٨ . بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٣٢١، ح ٣، باب : العوالم] .

والثالث : أرض القابليات، المسماة بالأرض الجرز، وبالبلد الميت، وبالزيت الذي يكاد يضيء ولو لم يمسسه نار^(١)، وذريّاته قابليات من هو دون محمد وآله ﷺ، كالأنبياء عليهم السلام .

وتطلق الدّواة مرة على الثاني، ومرة على الثالث .

والرابع : عقل الكلّ، وهو النور الأبيض، والقلم وذريّاته العقول الجزئية، لا النفوس .

والخامس : الروح الكلية، وهو النور الأصفر، وذريّته الأرواح الجزئية .

والسادس : النفس الكلية، وهي نفس الكل، واللوح المحفوظ، وهو النور الأخضر، وذريّته النفوس .

والسابع : طبيعة الكل، وهو النور الأحمر، وذريّته الطبائع الجزئية، وهكذا إلى آخر العوالم، ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾^(٢)، وهذا من دليل الحكمة، وهو الحجة القاطعة لأولي الأفئدة، فافهم .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ . [سورة النور، الآية : ٣٥] .

(٢) سورة الملك، الآية : ٣ .

[القاعدة الثالثة عشر من المشرق الأول] [في الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام الحركة]

قال : «قاعدة : الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام الحركة، ليس إلّا الطّبيعة، وهي مبدأ كل حركة بالذّات، سواء كانت باستخدام النفس إيّاها، كما في الحركة الإراديّة، أو بقسْرٍ قاسرٍ، كما في القسريّة، كحركة الحجر إلى فوق أو بغيرهما، كما في المسماة في الطّبيعة، فالحركة بمنزلة شخص روحه الطّبيعة»^(١) .

[من هو المباشر للتحريك على رأي المصنف تفتّ؟]

أقول : «الفاعل المباشر للتحريك»، إنّ أريدَ بالمباشرة الملامسة، أي : ملاصقة الفاعل بالمفعول، فلو قلنا : بأنّ الطّبيعة غير الحركة، فقلوه: متّجة، وإنّ قلنا : أنّ الطّبيعة هنا هي الحركة، فإن معنى ذلك أنّ طبيعة المفعول هي الإنفعال الذي هو قابليّته، هو الحركة، أي : حركته لقبول تأثير الفاعل .

وإنّ أريدَ بالمباشر المؤثر للفعل لا المؤثر للإنفعال، فالفاعل هو المؤثر القريب، وهو الملك الخلاق بإذن الله تعالى، كما هو ثابت في المذهب، ودلّت عليه الأخبار كما روي عن الصادق عليه السلام ما معناه : (أنّ النطفة إذا وقعت في الرحم أرسل الله ملكين خلاقين يقتحمان بطن المرأة من فيها، فيقولان : يا ربّنا نخلقه ذكراً أم أنثى، فيأمرهم .

ثم يقولان : شقياً أم سعيداً، فيأمرهم بما يريد)^(٢) .

(١) كتاب العرشية، ص ٢٨ .

(٢) قال أحدهم عليه السلام : (إنّ النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً، ثم تصير علقة أربعين يوماً، ثم تصير مضغة أربعين يوماً، فإذا أكملت أربعة أشهر بعث الله ملكين خلاقين،

وإلى نحو هذا أشار بقوله تعالى : ﴿عِبَادَ مُكْرَمُونَ﴾ ❶ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ❷ ، ولا يصح أن يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة، ولو على فرض كونها غير الحركة، إلّا على رأي الدهريّة ❸، أو على رأي هذه الجماعة، من أنّ الفاعل هو المفعول، كما صرّح به في اتّحاد المعقول بالعاقل، والمفعول بالفاعل .

قال الملاحسن ❹ في الكلمات المكنونة، كما تقدّم من قوله : «ذات اسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر، والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى، فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل بإحدى يديه، والقابل بالأخرى، والذات واحدة، والكثرة نقوش، فصحّ أنّه ما أوجد شيئاً إلّا نفسه، وليس إلّا ظهوره» ❺ .

[من هو المطبّاش للتحرّيك على رأي أهل البيت عليه السلام؟]

وأما على مذهب أهل البيت عليه السلام، فالفاعل ليس هو المفعول، والطبيعة التي

→...

فيقولان : يا رب ما خلّقه ذكراً أو أنثى؟ .

فيؤمنان .

فيقولان : يا رب شقيّاً أو سعيداً، [فروع الكافي، ج ٦، ص ١٣، ح ٣، باب :

بدء خلق الإنسان وتقلبه في بطن أمه . تفسير الصافي، ج ٣، ص ٣٦٣، في تفسير الآية :

٥ من سورة الحج . بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٣٤٣، ح ٣٠ .

(١) سورة الأنبياء، الآيتان : ٢٦-٢٧ .

(٢) تقدم ترجمة هذه الفرقة في الصفحة رقم (٣٧٣) من هذا الكتاب .

(٣) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٨٤) من هذا الجزء .

(٤) الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص ٨٣، كلمة فيها إشارة معنى

«كن فيكون» .

نسبوا إليها الفاعلية، ليست في الفاعل، وإنما هي في المفعول، والمفعول لا يخلق نفسه، إلّا على رأي هذا الخلق المنكوس، إلّا إن أراد بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول للإيجاد، فتصح نسبة الفاعلية إلى القابلية، كما قال تعالى «فيكون» بعد قوله : «كن» .

[هل يمكن أن يتحقق القسر في الكون على جهة الواقع والحقيقة؟]

وقوله : «سواء كانت باستخدام النفس إياها كما في الحركة الإرادية، أو بقسر قاسر، كما في القسرية»، قد قدّمنا عليه أنّ الطبيعة غير النفس، فيكون ذرّات النفس في أنفسها غير متحرّكة، لأنّ المتحرّك هو طبيعتها لا هي، وهي غير طبيعتها، فينتقض عليه حدوث النفس، لأنّ ذرّاتها قارّة ساكنة لذاتها، فيكون الكون غير متعلّق بها، وإنّما تعلق بمقاديرها ونظمها، وهي حركات في أوضاعها، لا في ذرّاتها، فهو قول : بقدّم الأجزاء التي لا تتجزّأ وثبوتها .

وقد قدّمنا أنّ القسر لا يتحقق في الكون على جهة الواقع، والحقيقة أصلاً كما حقّقناه في الفوائد وفي شرحها^(١)، وإنّما وجوده في العالم كلّهُ صوريّ، إذ كان الفاعل مختاراً، والفعل أخذته الله بنفسه، أيّ : نفس الفعل بالاختيار، والمفعولات كلّها آثار الفعل، وتأكيداته كلّها يجب أن تُكوّن مختارة بموجب دليل الحكمة .

والقسر ليس له مبدئ، والموجود ممّا يصدق عليه الاسم ظاهراً ما يرجع إلى العسر والخرج والضيق، التي جرت أحكام الملة الخفيفة السهلة على نفيها، لأنّ الله تعالى يريد بعباده اليسر، ولا يريد بهم العسر، فقال : ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) .

واستخدام النفس لصفتها في التّحرّك، موجب لتبدّل الحركة، بل والمتحرّك؛

(١) شرح الفوائد، ص ١٧٠، الفائدة الثامنة .

(٢) سورة الحج، الآية : ٧٨ .

أعني الطبيعة، وهي صفة المستخدم، وتحدّد الصفة لا يستلزم تحدّد الموصوف، ما لم تكن متّحدة به، وتحريك القاسر لو ثبت لا يستلزم تحدّد المقسور .

والتشبيه بحركة الحجر إلى فوق، لدافع قويّ لقسر القاسر، مبني على الأمر المتعارف عند عوامّ الناس، وإلّا فالحجر في صعوده مختار، إلّا أنّ اختياره ناقص، فتمّ نقصه الدافع، لأن الصعود ممكن في حقّه، إلّا أنّ التّزول أرجح، لأن الله تعالى وكلّ به ملكاً، يتزلّ به إلى حيث أمره الله ﷻ، لحكمة حمل الإنسان، وجعل شهوة الحجر تابعة لميل الملك، وإذا دفعه دافع إلى فوق أعان قوة العضو الملك المؤكّل بعضو الدافع، وجعل شهوة ميل الملك المنزّل للحجر تابعة لميل الملك المؤكّل بالعضو، الدافع إلى أن ينتهي ميله إلى الصعود، وهو مقدار ما أمره الله ﷻ به، فإذا انتهى ميله، وارتفع نزل الملك المؤكّل بإنزال الحجر إلى أسفل، فإمكان الصعود من الحجر من نوع إمكان التزول منه، وإنما ترجّح النزول لحكمة حمل الإنسان، وهذا الكلام الذي ذكرته في بيان هذا السرّ الأعظم، والطلّسم المبهّم، نبّهوا عليه أئمة الهدى عليهم السلام، وعرفه أولوا الأفئدة، وما أكثر من ينكره لقصور عقله عن نيّله .

[الحركة الإرادية واختلافها بالنسبة إلى أفراد العالم وعلة شدتها وضعفها]

وقوله : « كما في المسمّاة في الطبيعة »؛ يعني غير الحركة الإرادية، والقسريّة الطّبيعيّة، وقد سمعت الكلام في أن كلّ حركة إرادية، بمعنى إن شاء فعل المتحرّك، وإن شاء ترك، إلّا أن الإرادة مختلفة بالنسبة إلى أفراد العالم، في الشدّة والضعف، كلّ شيء إرادته واختياره بنسبة مرتبته من الوجود، ولأجل هذا أنكر أكثر الأفهام الاختيار والإرادة، فيما سوى الحيوان، لأنّهم يطلبون من اختيار الجمادات وإرادتها، مثل اختيار الإنسان المكلف وإرادته، ولم ينظروا في كلّ شيء بحسبه، فلذا فاتهم أكثر الأسرار والحقائق .

وقوله : «فالحركة بمنزلة شخصٍ رُوحُه الطبيعة»، هذا على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية، صحيح .

[قول المصنف تثنئ : والذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاذه في النفسانية،...إلخ]

قال : «والذي استشكله بهمنيار^(١) موافقاً لأستاذه في النفسانية، من أنه كيف استحالت الطبيعة محرّكة للأعضاء خلاف مقتضاها، ولا رعدة عند تجاذب مقتضى النفس، ومقتضى الطبيعة إنما ينحلّ إشكاله، بأنّ الطبيعة المسخّرة للنفس طوعاً، التي هي قوّة من قواها، تستخدمها وتعمل بتوسطها أفاعيل البدن، غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد، بل مرتبة من مقامات النفس، والتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا، وإنما يقع الإعياء والردة، والمرض والفساد، وغير ذلك بسبب تعصّي الثانية عن النفس دون الأولى، فللنفس طبيعتان مقهورتان؛ إحداهما : منبعثة عن ذاتها .

والثانية : لعنصر البدن، يستخدم أحديهما : لها طوعاً، والثانية : كرهاً»^(٢).

[وجه استشكال المصنف تثنئ على بهمنيار]

أقول : إنما ذكر إشكال بهمنيار؛ لأنه لما نسب الحركة إلى الطبيعة ذكر الإشكال، وهو أنه كيف تكون الطبيعة تحرّك الأعضاء، ومقتضى الأعضاء وسائر الأجسام السكون، فتحرّكها ومقتضاها السكون، ولا تقع رعدة، وهي المركّبة من حركة غير مستقرة تامّة، ومن سكون غير مستقر تامّ، لأن الذي ينبغي أن يحدث من مقتضى الطبيعة، وهو الحركة، ومقتضى النفس في محبتها، لسكون

(١) تقدم ترجمته في الصفحة رقم (٢٤٤) من هذا الكتاب .

(٢) كتاب العرشية، ص ٢٨ .

الأعضاء طلباً للراحة، لأن النفس مع تحرّك الأعضاء كحال الماشي، والعامل تحتاج إلى التبديل من الأمزجة عند التحليل، ويحصل لها تعب، بخلاف حالها في النوم والسكون رعدة، أي : تحدث رعدة عند تجاذب مقتضى الطبيعة، ومقتضى النفس وتصادمهما .

[رد المصنف تدبّر استشكله على بهمنيار]

فقال المصنّف في حلّ الإشكال : أنّ الطبيعة المسخرة للنفس طوعاً، بمعنى الباعثة لها على تحريك الأعضاء، لا على نحو القسر، لأنّها طبيعتها، وطبيعة الشيء قوة من قوّه، فهي قوة من قوى النفس، وقوة الشيء لا تقسره، لأنّها عبارة عن ميله، أو عن باعته إلى الميل، وهو محبته للميل، فهو باختياره، فهي تستخدم النفس، وتعمل الطبيعة، بتوسط النفس، أو بالعكس على اختلاف المقامات والمراتب، تفعل أفاعيل البدن، هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن، وطبائعه سارية في أعضائه، فإن تلك غير هذه بالعدد، وإن كانت الثانية مركباً للأولى، والأولى رُوحها، فإن الأولى مرتبة من مقامات النفس، وأول تنزلاتها .

وأما التي في الجسم، أي : البدن، وهي التي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه، لأنّها طبيعة نباتيّة نامية، واختيارها ضعيف، لا يحسّ في مقام اختيار الحيوان .

والأولى : حيوانيّة حسيّة فلكيّة، شأنها الحركة، والنفس شأنها الحركة، فلا يكون بينها في التحريك وبين النفس تجاذب وتدافع، فلا تقع بمقتضاها رعدة، لعدم التنافي، وإنّما يقع التنافي بين النفس في مقتضاها، وبين الثانية ومقتضاها، فيقع الإعياء في الأعضاء عند مصادمة الدافع للماسك وبالعكس .

والرعدة لاجتماع الحركة والسكون، وتداخل أجزائهما .

والمرض لمصادمة الدافعة للجاذبة، والماسكة للهاضمة وبالعكس، بسبب تعصّي الثانية عن طاعة النفس، لأنّ النفس إذا استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء،

وعارضتها الماسكة، أو الماسكة لحفظ المزاج وثباته، وعارضتها الجاذبة أو الدافعة أو الهاضمة، لإصلاح الكيموس أو الكيلوس، وعارضتها الجاذبة أو الماسكة، حدث المرض والفساد .

فللنفس طبيعتان مقهورتان تحت سلطتهما؛ إحداهما : طبيعة ذاتية، شأنها كشأن النفس، منبعثة عنها، لأنهما معاً، فلكيتان متحركتان بالذات .

وثانيهما : لعنصر البدن، نباتية نامية منبعثة من الهاضمة، تنسب إلى النفس لكونها من القوى الحاملة لها، فهي بيت من بيوت النفس، فالنفس تستخدم الأولى طوعاً من الأولى، واختياراً لما اختارت النفس، لأنها صفتها الموافقة لها في المقتضي .

وتستخدم الثانية : كرهاً على الظاهر، لكون شأنها السكون، وهو غير شأن النفس .

وأما على الباطن، فتستخدمها طوعاً، إلا أنها لكثافة ذاتها، وضعف نورانيته تكون بطيئة، فتثقل على النفس لسرعة حركة النفس، فلو قيل : مكرهة، وهي مطيعة، لكنها ليست من السابقين .

[قول المصنف تدُّ تفريع فعلي : بأن بهذا تظهر صحة الفيلسوف الأول،... إلخ]

قال : «تفريع فعلي : بهذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الأول، أن حركة الفلك الطبيعية، وأن نفسه منطبعة، والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النير أن ذات الفلك وطبيعته، ونفسه الحيوانية، شيء واحد بالوجود والتشخص، متفاوت في النشآت الثلاث، وليست للفلك نفس مجردة، بل له نفس حيوانية خيالية، حاكية لصورة عقلية، متشبهة بها متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور، كما أن طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية، كاتصال الظل بالشاخص، لكن طبيعة الفلك، ونفسه الحيوانية، بقوّتها العلمية داثرتان هالكتان، لتجددتهما وسيلانهما، وله كلمة

باقية عند الله، ثابتة في علمه، لقوله : ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(١)». ^(٢).

[مراد الفيلسوف الأول من الطبيعة]

أقول : مراد الفيلسوف يوهـم ظاهره موافقة كلام المصنّف، من أنّ الطبيعة هي الحركة لذى الطبيعة، وهي التي تنشأ منها حركة ذي الطبيعة، لا أنّ الحركة هي نفس طبيعته، كما رجّحناه بدليل الحكمة، وذلك أن قول الفيلسوف : إن حركة الفلك طبيعية، منسوبة إلى طبيعة الفلك، فهي ناشئة عنها .

[الحركة ليست صفة الطبيعة وإنما هي صفة لذى الحركة]

وقوله : «إن نفسه»؛ أي : الفلك منطبعة، فيكون لنفسه طبيعة، ولطبيعته حركة، وهذا موافق لرأي المصنّف .

والذي أراه أنّ كلام الفيلسوف، كما يحتمل كلام المصنّف، يحتمل أنه أراد بطبيعية معنى ذاتية كما نقول، وذلك أن الفلك حركته، هي حركة نفسه، ونفسه حيوانية حسية، والحيوان طبيعته هي الحركة، ولهذا كان -بفتح الياء- إشعاراً بأن وضعه لذى الحركة، كما قيل : في الطيران والغليان والنزوان .

فالحركة ليست صفة للطبيعة، وإنما هي صفة لذى الحركة، والمتحرك الذي طبعه الحركة، كالنفوس والأرواح، يقال له : تحرك بطبيعته؛ يعني من شأنه التحرك، والذي طبعه الحركة لا يراد منه أنّ فيه طبيعة غيره، وغير حركته، بل الحركة هي طبعه، ونفسه منطبعة، أي : نفسه طبيعية، يعني ليست ناطقة قدسية، وإنما خلق الفلك بطبعه متحركاً، ولذا قال المصنّف : «وليست للفلك نفس مجردة»؛ يعني الناطقة .

(١) سورة النحل، الآية : ٩٦ .

(٢) كتاب العرشية، ص ٢٨ .

[مقصود المصنف تَقْدِيرُ ما كشف له من هذا البرهان]

وقول المصنف : «والذي يظهر لنا بالبرهان الكاشف، ... إلخ»، مثل سائر أقواله فيما يدّعيه، فنقول : إِنَّ أَرَادَ أَنْ الفلك نفسه هو طبيعته وهو نفسه، فالحركة من الجرم انبعثت من غير تعدّدٍ، لا في الخارج ولا في نفس الأمر، وإن كانت متعددة في الذهن لتعدّد المفهوم، كما هو ظاهر كلامه، إن ذات الفلك وطبيعته، ونفسه الحيوانية، شيء واحد بالوجود والتشخيص، فيكون قوله : «متفاوت في النشآت الثلاث»، أَنَّ جرم الفلك في نشأة النفوس تشخص بنسبتها في اللطافة، وفي هذه النشأة تشخص بتشخص الأجرام، وفي النشأة الأخرى يتشخص بتشخص اللطيفة، الذي هي بمنزلة الأجرام الأخرى، وإلا فليس إلّا شيء واحدٌ يتطور في كُلِّ نشأة بطورها، وهو باطل لما ذكرنا سابقاً؛ من أَنَّ صُنْعَ الحكيم تعالى في كُلِّ شيء على غطٍ متشابه، وهو سرّ قوله تعالى : ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(١)، وقوله تعالى : ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾^(٢)، وقول الرضا عليه السلام : (قد علم أولوا الألباب أَنَّ الاستدلال على ما هناك لا يكون إلّا بما هي هنا)^(٣)، ونحن نجد أنفسنا غير أجسادنا، وغير طبائعنا، ونجد لُبَّ اللوز، دهنه غير ثقله، ونجد الأشجار نفوسها النامية النباتية غير خشبها، وإذا ييس الخشب ذهبَت نفسه، وبقي الخشب كالميت من الحيوانات، ولم نجد شيئاً في العالم إلّا ولهُ نفس قام بها، وجرم تقوّمت به نفسه، فلو صحَّ اتّحاد الفلك ووحدته، لو جد له مثلٌ سبحانه من لا مثل له، قال الرضا عليه السلام، إن

(١) سورة لقمان، الآية : ٢٨ .

(٢) سورة الملك، الآية : ٣ .

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٣٩، ح ١، باب : ١٢ . وفي التوحيد،

ص ٤١٧، ح ١، باب : ٦٥ . وبحار الأنوار، ج ١٠، ص ٢٩٩، ح ١، باب : ١٩ . بدل

كلمة : «هي هنا، ههنا» .

الله تعالى : (لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره، للذي أراد من الدلالة على نفسه، وإثبات وجوده)^(١) .

وإن أراد أن الثلاثة جرم الفلك وطبيعته ونفسه كلها من نوع واحد، أو من جنس واحد، فنفس الفلك وطبيعته وجرمه ليس منها شيء مما في الفرس، ومما في النخلة، ومما في الإنسان وبالعكس، بل من نوع الأقاليم، كما أنها في الإنسان من نوعه، لا من نوع الشجر، ولا من نوع الحيوان. وهكذا، فهذا في الظاهر صحيح، لكن الفلك لا يختص بهذا التفريع، بل كل الأشياء هكذا، فلا فائدة في خصوص ذكره .

وأيضاً لا يحسن تعقيبه لو كان المراد هو الفوضى الثاني، بقوله : متفاوت في الشئثات الثلاث؛ لأنه لا ينطبق إلّا على الأول .

[لا يوجد شيء في هذا العالم إلّا وله نفس قائم بهلا وجرم تقوم به نفسه]

وقوله : «بل له نفس حيوانية خيالية»؛ أي : مدركة، كممثل للحيوانات العجم، وكلامه هذا بأن له نفساً لا ينافي اتحادها، فله أن يقول : له نفس هي طبيعته، وجرم حاكية، أي : مشابهة لصورة عقليته؛ أي : لنفس الإنمجان، فإنها عنده صورة العقل كما مرّ، متشبهة بها في صفاتها، إلّا أنها عرض لنفس الإنسان، لقوله : متشبهة بها في تحريكها، وفي إدراكها للصّور، متّصلة بها كاتّصال الشّعاع بالتّور، لأنها مركب لنفس الإنسان .

[اتفاق العارفين على أن العالم الصغير طبق العالم الكبير]

واعلم أن العارفين اتفقوا على أن العالم الصغير؛ أعني الإنسان طبق العالم الكبير، فيه جميع ما في الكبير، ففي عالم الكبير، عرش وكرسي، وسبع سماوات،

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٢) من هذا الكتاب .

فيجب أن يكون في الصغير كذلك، فقابلوا بينهما، فالعرش في الصغير هو قلبه، والكرسي فيه نفسه، والعقل فيه أي : تعقله فيه فلك زحل، والعلم فيه فلك المشتري، والوهم فيه فلك المريخ، والخيال فيه فلك الزهرة، والفكر فيه فلك عطارد، والحياة فيه فلك القمر .

[الإنسان وخلق من العشر قبضات]

فالأفلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من الإنسان، وما في الإنسان مثل لما في الأفلاك، لأنها كليّة بالنسبة إلى الإنسان، ولأن الإنسان خلق من عشر قبضات من أشعة الأفلاك التسعة، والقبضة العاشرة من العناصر، فالأصل هو الأفلاك، وما في الإنسان فرع من أشعته، وذلك لأن الله تعالى أمر كلمته فقبض من كل فلك من الأفلاك التسعة قبضة كما ذكر، والقبضة العاشرة من العناصر الأربعة لمادة جسده، لكن لتعلم أن كل قبضة من الأفلاك يأخذها كلمته من نفس الفلك للروح، ومن جرمه للجسد، مثلاً قبض من فلك المحدد القلب ظاهره من ظاهره، وباطنه من باطنه، فيكون مخ الدماغ من جرم فلك زحل، والتعقل المتعلق به كإشراق نور الشمس على الجدار، من نفس زحل وهكذا الجميع .

ومثال القبض للنفوس من نفوس الأفلاك، مثل ما إذا وضعت المرآة في نور الشمس، فإنه ينعكس عن المرآة نور من دون أن ينقص النور الذي في الجدار، أو الأرض .

وأما قبض الأجسام فحيث دارت الأفلاك، وألقت أشعتها بواسطة الملائكة الحاملة ألفتها مصحوبة لأبحرة مائية، أثارته الثور لهيجان قدر أربعة أجزاء تقريباً، وترايبية من الهباء المنبت في الهواء، الذي يلي الأرض قدر جزء تقريباً، فأنحلت اليبوسة في الرطوبة بحرارة النزول، وأشعة الكواكب، فوقعا ماء على الأرض، فاختلط به نبات الأرض، بأن انحل منه جزءان في جزء من الأرض، فكان منهما النبات، فكان منه الطعام، فكان منه النطفة، فكان منه الجسد، ذلك تقدير العزيز العليم .

والحاصل أن جرم الفلك كجسد الحيوانات، لأن الحيوانات منه، كما أشرنا إليه .

فقوله : «حيوانية خيالية»؛ صحيح، «حاكية لصورة عقلية»؛ ليس بصحيح، وإنما تحكي لصورة نفسية متشبهة بها، لأنها ظاهرها متصلة بها، كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور، لأن النور هو الشعاع، إلا أن يراد به كاتصال شعاع الشعاع به، أو كان شعاع الشعاع في جرم، والشعاع منه، فمن الشعاع الواقع منه؟، فمن الشعاع الواقع عليه؟، كالقمر والنور، وإن كان يستعمل في المنير، ولا عيب في إطلاقه .

لكن المصنف لما كان لا يلتفت إلى هذا نبهت عليه على نحو التنبيه، لا على نحو الرد؛ لأن الخطب في هذا سهل .

[اتصال الطبيعة بالنفس]

وقوله : «كما أن طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية، كاتصال الظل بالشخص»، فيه ما تقدم من الكلام، فإن طبيعة الشيء عنده ليست بمفعولة، كما أن الظل ليس بمفعول، لأنه من اللوازم التي توجد بتبعية ملزوماتها، وقد بينا أن هذه الأمور كلها إنما قالوا فيها بما سمعوا، لا عن علم، بل كلها مخلوقة موجودة بإيجاد غير إيجاد ملزوماتها، وإن كانت ملزوماتها ربما يكون وجودها من تمام قابلية اللوازم، فاتصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم، كاتصال النور بالمنير .

وفي الحقيقة هي طبيعتان؛ الأولى : هي نزول ذي الطبيعة وكسره .

ومثاله للبيان : إذا كان عندك دواء، مركب من حار وبارد، فإنه يفعل بكل من الطبيعتين، فإذا انحلا حلاً تاماً حتى كانا ماءً واحداً بذاتهما، لا بماء غيرهما ثم عقداً، كان دواء واحد بطبيعة واحدة، يفعل فعلاً واحداً، وبهذا النحو تتحد الأجزاء المختلفة الجسمانية، وتكون طبيعة واحدة، وتكمن نفوس الأجزاء المختلفة المجردة في غيب تلك الطبيعة الواحدة، إذ لا يمكن ظهورها مع اختلافها في محل

واحد، فإذا استنبط الحكيم الأجزاء المنحلّة، وأخرجها بالتربيّة حتّى تمايزت ظهرت كل نفس في محلّها، وهذه طبيعة ذاتيّة، أي : ذات الشيء .

والثانية : طبيعة فعليّة، وهي انبعائها إلى الإفاضة على الآثار المفعولات، فهذه تكون قائمة بنفس ذي الطبيعة قيام صدور، وهي في اتصالها بنفس الشخص، كاتصال الكلام بالمتكلم، مع قيامه بالهواء، وكاتصال الضرب بالضارب، بخلاف الأولى، فإن انبعائها للاستفاضة من المؤثر، فهذه هي مطلوبة المصنّف لو وجدها .

وأما الثانية : فتدلّ على الحدوث، إذا فرض عروضها لذي الطبيعة وإلا فلا، والأولى المطلوبة هي ماهيته، وهي قابليته، وهي انفعاله .

ونريد بالماهية هنا بالمعنى الأول كما قدّمنا في ذكر الماهية والوجود، لا بالمعنى الثاني، وهي في الشيء كالظلمة في نور السراج، فإن نور السراج كلما قرب من السراج كان أقوى نوراً، وأضعف ظلمة، وكلّما بعد قوّت الظلمة، وضعف التور، كذلك حكم الشيء، وطبيعته إذا نُسبَ إلى مبدئه .

[مقصود المصنّف تدلّ من الدثور والهلاك في كلامه]

وقوله : «لكن طبيعة الفلك، ونفسه الحيوانية، بقوّتها العلميّة، دائرتان هالكتان، ... إلخ»، هذا الكلام إذا أريد بالهلاك فيه، والدثور عودها إلى ما بدت منه، وامتزاجها به كامتزاج قطرة الماء بماء التهر، إذا وقعت فيه فهو صحيح .

وإن أريد بالدثور والهلاك الفناء، فليس بصحيح؛ إذ ما دخل في مُلك الله تعالى لا يخرج منه، وإنما استدرك الدثور والفناء بعد تشبيهه لها بالنفوس الناطقة، للإشعار بأنّ النفس الناطقة غير دائرة، ولا هالكة، مع أنّه ذكرها ووصفها بما وصف به نفس الفلك من الدثور والهلاك، فإن لم يرد ذلك كان استدراكه لا فائدة فيه .

وأما قوّة الفلك العلميّة؛ ففي فلك المشتري، والخيالية في فلك الزهرة،

والفكرية في عطارد، والوهمية في المريخ، والتعقلية في زحل، والحياة في فلك القمر .

والوجود الثاني من الشمس، كذا قاله بعض العارفين، وأنا أكتب هذا فيما كتبت، حيث قرّبه قلبي استناداً إلى اعتبارات منها قطعية، ومنها ظنيّة متاخمة للعلم، والمستند ما تشير إليه الأخبار .

[لا فرق عند الشارح تَنَزُّلُ بين المفارقات المحضة وبين الجمادات]

وأيضاً قد ذكرنا نحن فيما تقدم أنّ الأشياء كلها من الذّوات والصفات المادّيات، والمجردات من عالم الغيب، من كلّ ما سوى الله تعالى، لا فرق عندنا بين المفارقات المحضة، وبين الجمادات، كلها بنسبة واحدة في الافتقار إلى الله تعالى، وفي احتياجها في وجودها وبقائها إلى المدد، فكُلّها عندنا مشتركة في التجدّد والسَّيْلان، وإن اختلفت في سرعة التجدّد والتَّبدُّلِ وبُطْئه، وطول البقاء وقصره .

وقوله : «وله كلمة باقية عند الله، ثابتة في علمه»، معناه ظاهرٌ، وليس مختصّاً بالفلك، بل هو شاملٌ لكل شيء .

[قول المصنف تَنَزُّلُ توضيح إكمالي : إذا علمت أن كل فلك محرّكاً مزاولاً... إلخ]

قال : «توضيح إكمالي : إذا علمت أن لكل فلك محرّكاً مزاولاً، ومحرّكاً مفارقاً، هو الغاية في الحركة، وأنّ مباشر التحريك السَّماوي متجدّد الهويّة، سيّال الذات، ظهر لك أن الدنيا دار فناء وزوال وانتقال، والآخرة دار قرار، وأن هذه الدار وما فيها منتقلة إلى الدار الآخرة، وأن السماوات مطويّات، والكواكب ساقطة، وحركاتها واقفة، وأنوارها مطموسة، فإذا قامت القيامة كوَّرت الشمس، وانكدرت النجوم، ووقف الفلك عن التدوار، والكواكب عن التَّسيار، وذلك لا

محالة كائن لا ريب فيه، ولكن علم السَّاعَةِ عند الله»^(١) .

[معنى الفلك المزاول عن المصنف تَدُلُّ]

أقول : قوله : «توضيح إكمالي»؛ أي : توضيح به يكمل البيان، «إذا علمتَ أنَّ لكلِّ فلكٍ محرّكاً مُزَاولاً»، وهو المباشر، يعني به الطبيعة، وهي عنده غير الفلك، أي : غير مادته وصورته، مع أنه حكم عليهما مع نفسه بالاتحاد بالبرهان الكاشف، لكنه لما كان فيه متكلفاً من غير معاناة؛ يعني أنه نظر في ذلك بفهمه، والفهم لا يدرك لا الغائب ولا الحاضر إلّا بمرشد، فإن كان غائباً كان مرشده مع الكتاب والسنة، مع معرفة ما ضرب الله من الأمثال، وهي آياته في الآفاق وفي الأنفس .

وإن كان شاهداً كان مرشده مع ذلك كله ما رأى يبصره، وبعض ما سمع وما أدركه بشيء من حواسه .

ولما كان المصنّف إنّما يدرك ما تكلفه فهمه، خالف مقتضى فطرته فهمه المتكلف، فكان بمقتضى فطرته ناطقاً بالتعدد، فالمزاول هو المباشر، وهو عنده هو الطبيعة .

[معنى الفلك المزاول والمحرك والمفارق عند الشارح تَدُلُّ]

وعندنا المزاول هو الملك، والطبيعة آلة للملك .

والمحرّك المفارق هو العقل عنده، وعندنا هو الاسم البديع بالعقل، أو العقل بالاسم البديع .

[العلل الأربع علل الأشياء كلها]

وقوله : «هو الغاية في الحركة»؛ يعني أنه المطلوب بالحركة الناشئة من الطبيعة عنده .

وعنده أيضاً أن غاية الغايات هو الذات الواجب، الذي ينتهي إليه كل طالب، ومنه تنال المطالب عليه السلام، لأن الخلاق عنده كلّها تنتهي إلى الوجوب الحق تعالى، ونحن قد بينّا أن هذا القول يلزم منه حدوث الواجب، أو وجوب الحادث على رأيهم .

وأما عندنا فلا يلزم على هذا إلّا حدوث الواجب تعالى، فالغاية عندنا أمر الله، وهو يطلق على شيئين؛ أحدهما : فعل الله تعالى؛ أعني مشيئته وإرادته وإبداعه، والأشياء تنتهي إليه في العلة الفاعلية، فهي قائمة به قيام صدور، ونسميه أمر الله الفعلي .

وثانيهما : نور الأنوار؛ أعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله، والأشياء تنتهي إليه في العلة المادية، لأن جميع موادّ الأشياء من شعاع ذلك النور الأنبياء عليهم السلام من شعاعه، والمؤمنون من شعاع شعاعه، وهكذا إلى التراب الطيب، والماء العذب . والكافرون من عكس شعاعه، وشيعتهم من عكس ظلمتهم، وهكذا إلى الأرض السبخة، والماء الأجاج .

وفي العلة الصورية، لأن صور جميع الأشياء من هيئات هياكله لكلّ المؤمنين إلى الأرض العذبة، والماء العذب، وللكافرين من خلاف تلك الهيئات إلى الأرض السبخة، والماء الأجاج، فالأشياء كلها قائمة به قياماً ركنياً قيام تحقق . وفي العلة الغائية؛ لأن ذلك النور لأجله خلق تعالى ما خلق، قال تعالى : (لولاك لما خلقت الأفلاك) ^(١) .

والعلة الفاعلية لا تتحقق إلّا بذلك النور، فيصاغ منهما المثال الفاعل، مثل قائم المصاغ من الفعل ومن أثره، أعني القيام، فكانت علل الأشياء كلها هذه العلل الأربع، وكلّها في الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله، ونسميه أمر الله المفعولي، قال

(١) مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٢١٧، باب : ذكر سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله، فصل : في

اللطائف . بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٤٠٦، باب : ١٢ .

الصادق عليه السلام في الدعاء : (كل شيء سواك قام بأمرك) ^(١) .

[جميع الخلق تنتهي إلى العلل الأربع]

وأما العقل فهو ينتهي إليها أيضاً، وإلى هذا الإشارة بقول الحسن العسكري عليه السلام، كما في الدرة الفاخرة، قال عليه السلام : (روح القدس في جنان الصاقورة، ذاق من حداثتنا الباكورة) ^(٢)، والباكورة أول الثمرة، والصاقورة الأمر لله، وأمر الله هنا العرش؛ يعني أن روح القدس أعني عقل الكل، في الجنان التي سقفها عرش الرحمان، وهي التي غرسوها بأيديهم عليه السلام، أول من ذاق ثمرة الوجود، فهو ينتهي إلى ذلك النور، وإليه تنتهي المخلوقات كلها، لأنه كما سمعت جميع العلل الأربع .

[عدم صحة نهاية عقل الكل للأشياء]

ولا يصح أن يكون عقل الكل نهاية للأشياء، إلاً نهاية إضافية، لأنه مسبق بالخلق الأول، والعقل غصن من تلك الشجرة، كما روي عنهم عليه السلام : (إن القلم أول غصن أخذ من شجرة الخلد)، نقلته بالمعنى، فالقلم هو عقل الكل، وشجرة الخلد هي ذلك النور الأكبر الأعز الأجل الأعظم .

[عدم صحة نهاية الذات المقدسة للأشياء]

ولا يصح أن تكون ذات الحق تعالى نهاية للمخلوق، وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله، وألجأ الطلب إلى شكله، الطريق مسدود، والطلب مرذود) ^(٣) .

(١) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٨٦) من هذا الكتاب .

(٢) بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ٢٦٥، ح ٥٠، باب : ٥ . مستدرک سفينة البحار، ج ٦، ص ٢٨٠ .

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة رقم (٥٦) من هذا الكتاب .

[مقصود المصنف نَتُّ من المحرك المباشر للأشياء]

ومراد المصنف غير مرادنا؛ لأنه يريد أن المتحرك المباشر للأفلاك وهو الطبيعة، متجدد الهوية، سيال الذات، فهو وما حركه حادث .
وأما المحرك المفارق فهو الغاية، والغاية لا تكون متجددة، وإلا لكان لها غاية، ويلزم التسلسل .

ونحن نريد أن المنتهى والمنتهى إليه حادث، ولا يلزم التسلسل؛ لأنها تنتهي إلى الفعل المحدث؛ أعني المشيئة، والمشيئة جعل نهايتها إلى نفسها، وأقامها بنفسها. وقد نبّه عليه، على ذلك الغافلين، فقال : (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة)^(١)، فجعل الخلق منتهياً إلى المشيئة، والمشيئة منتهية إلى نفسها، لأنها ظاهراً هي الحركة الإيجادية، والحركة الإيجادية لا تحتاج في إيجادها إلا إلى حركة إيجادية، وهي بنفسها حركة إيجادية، فلا تحتاج إلى أزيد من نفسها، فخلقها تعالى بنفسها، وأنت في جميع حركاتك لا تحدثها إلا بنفسها، ولكنك ما تفتنّ في ذلك، حتى أن الفقهاء أجمعوا على أن المصلّي يحدث الصلوة بالنية، ويحدث النية بنفسها، وإلا لزم التسلسل، فانتهدت المخلوقات إلى الفعل، والفعل إلى نفسه، وانقطعت سلسلة التسلسل، فافهم .

[دار الدنيا وطريق الآخرة]

وقوله : «إذا علمت ذلك، ظهر لك أن الدنيا دار فناء»؛ لأنها دار تكليف، لا دار بقاء، فلما أنزل تعالى الخلق إلى هذه الدار، ألزم بنيتهم الأعراض، والأغراض والدواعي، إذ لم يجعلها دار قرار، بل ابتلاهم بالبلايا، وامتحانهم للاختبار، فلحقهم من تلك الأعراض جميع الأسقام والأمراض، ومن تلك

(١) أصول الكافي ج ١، ص ١١٠، ح ٤، باب : الإرادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل . التوحيد، ص ١٤٧، ح ١٩، باب : ١١ صفات الذات وصفات الأفعال . بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٤٥، ح ٢٠، باب : ٤ .

الأغراض الغنى والفقر، ومن تلك الدواعي طاعة الملك الجبار، ومعصية السلطان القهار، ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾^(١)، وقصرت أعمارهم، وطالت آمالهم، واختبروا في أعمالهم وآمالهم، ليعلموا أنها دار زوال وانتقال، وضرب لهم الأمثال، ويبين لهم أن الآخرة هي دار القرار .

ومن نظر إلى تغيّر الأشياء في وقت، وثباتها في وقت، عرف أن الدنيا دار فناء، حيث وجد التغيّر في الأشياء بالأمور الغريبة منها، وإن الآخرة دار بقاء، حيث وجد أن الثبات للأشياء من نفسها، إذا تخلّصت من الأمور الغريبة، فإن فسادها من الغرائب، فأماهم تعالى في هذه الدار، وأقبرهم فيما خلقهم منه، ليتخلّصوا من العوارض الغريبة، التي هي علة الفساد في الأجساد .

[جميع ما في هذه الدنيا موجود في الآخرة]

وقوله : «وإن هذه الدار وما فيها، منتقلة إلى الدار الآخرة»؛ لأن هذه الدار طريق لأهل الآخرة، ليأخذوا منها متاعاً لسفرهم إلى دار قرارهم، ولم يخلقوا من الدنيا، وإنما مروا عليها لأجل المتاع، فكل ما فيها من خير وشر، منتقل إلى الآخرة، فهذه الأبدان هي بعينها أبدان الآخرة، كما قال عليه السلام : (وإنما تنقلون من دار إلى دار)^(٢) .

وكذلك جنة الدنيا هي بعينها جنة الآخرة، ونار الدنيا بعينها نار الآخرة، كما قال تعالى في جنة الدنيا : ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا ۖ لَا يُسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًا﴾^(٣)، فهذه في الدنيا، ثم قال في هذه بعينها : ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ

(١) سورة الفرقان، الآية : ٢٠ .

(٢) الاعتقادات، ص ٤٦، باب : ١٥ . بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٤٦، ح ٨٧، باب : ٨ .

(٣) سورة مريم، الآيتان : ٦١-٦٢ .

عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا^(١)؛ يعني في الآخرة، أي : أن التي فيها بكرة وعشي في الدنيا، هي التي نورث من عبادنا في الآخرة .

وقال في نار الدنيا : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾^(٢)، فالغدو والعشي في الدنيا، وهم يعرضون عليها في الدنيا، غدوًّا وعشيًّا، ويعرضون عليها يوم تقوم الساعة، فالمعروض عليه واحد في الدارين، دار الدنيا، ودار الآخرة .

وقال ﷺ : (الدنيا مزرعة الآخرة)^(٣)؛ يعني الزرع في الدنيا، والحصاد في الآخرة، قال ﷺ : (مَنْ يَزْرِعْ خَيْرًا يَحْصِدْ غَبْطَةً، وَمَنْ يَزْرِعْ شَرًّا يَحْصِدْ نَدَامَةً)^(٤) .

[الطراد من طي السماوات وتبديلها]

وقوله : «وإن السماوات مطويات، ... إلخ»، أي : يعرف بتحدد الأشياء وتبديلها، أن السماوات مطويات كطي السجل؛ أي : الدفتر، أو كما يطوي كاتب النبي ﷺ الكتب، واسمه السجل، أو السجل اسم ملك . والمراد من طيها ومن تبديلها كشط ظاهرها، وإلا فهذه السماوات في الدنيا بعينها هي سماوات الآخرة، كما أن جسدك في الدنيا هو جسد الآخرة، وإنما تُصَفَّى كما يُصَفَّى جسدك .

والدليل عندك فأنت الدليل لك على كل شيء، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(٥)، ﴿سُتْرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ

(١) سورة مريم، الآية : ٦٣ .

(٢) سورة غافر، الآية : ٤٦ .

(٣) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢٦٧، ح ٦٦ . بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٢٥، باب : ٥٤ .

(٤) أصول الكافي، ج ٢، ص ٤٥٨، ح ١٩، باب : محاسبة العمل . تحف العقول، ص ٤٨٩ .

بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٠١، ح ١٠، باب : ٤ . درر نظم السمطين، ص ١٥٣ .

(٥) سورة الذاريات، الآية : ٢١ .

الْحَقُّ^(١)، والكواكب ساقطة، قال تعالى : ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ
انْتَشَرَتْ^(٢)﴾، لأن الكواكب منها معلق في سلاسل، ومنها مركّب كالقصر في
الخاتم، كما قال علي عليه السلام .

[الأفلاك المعلقة بالسلاسل]

والمراد بالمعلق بالسلاسل ما كان له فلك تدوير، مركز في ثخن الفلك،
فإنه معلق بالنسبة إلى مقرّ الفلك ومحدّبه، لأنه في فلك التدوير معلق بين سطحي
الفلك، والمركّب كالقصر في الخاتم، ما كان سطحه مماساً لسطحي الفلك، فإذا
نفخ إسرافيل نفخة الصعق، بطلت الحركات، وانتشرت أشعتها التي هي صورها،
فإذا كان يوم القيمة كانت السماوات أرضين للجنان .

والذي يظهر لي أنّ أجرام الكواكب تبقى في طورها، فهي في أرضي الجنان؛
أعني السماوات كالجبال في أراضي الدنيا، وأنوار الكواكب مطموسة، لرجوع
أنوارها إلى الشمس، ونور الشمس إلى الكرسي .

ووقف الفلك، أي : الأفلاك، لأنه أراد بالمفرد الجنس عن التدوار -بفتح
التاء-؛ أي : عن الدوران لفناء نفسه بنفخة إسرافيل النفخة الأولى، نفخة
الصعق .

ووقف الكواكب عن التسيار -بفتح التاء-؛ أي : عن السير لفناء نفوس
أفلاكها، ونفوسها التي تسبح بها في أفلاكها .

أما نفوس تدويرها أو نفوسها، هي إذ كلّ فان، وذلك الفناء لا محالة كائن،
أمّا فناء الجزئيات فهو مقطوع به بالوجدان .

وأمّا فناء العالم العلوي، عالم الأفلاك ونفوسها، فقد ذكر المصنّف دليله من
التحدّد والسيلان .

(١) سورة فصلت، الآية : ٥٣ .

(٢) سورة الإنفطار، الآية : ٢ .

[قيام القيامة الكبرى عند المصنف تدلُّ بنص القرآن الكريم والسنة الشريفة دون العقل]

وأما قيام القيامة والساعة، فعندهم أن دليله نصّ الكتاب، المجمع على تأويله، والسنة عن النبي ﷺ، التي لا اختلاف فيها .

وأما الدليل العقلي فلم يقدّم لهم دليل عقلي، على قيام الساعة الكبرى، إلّا من حيث قيامه على حشر الأرواح للجزاء على الأعمال .

وأما على نفس قيام الساعة، وعلى حشر الأجساد فلم يقدّم لهم دليل عقلي على هذا، وإنّما يُثبتونه من جهة الدليل النَّقلي من الكتاب والسنة .

[رد واثبات الشارح تدلُّ ما قاله المصنف بعدم ثبوت قيام القيامة بدليل العقل]

وأقول : أمّا الكتاب والسنة فحجّة قائمة، وليس فوق الكتاب والسنة حجة، ولا أوضح برهاناً منهما .

وأما من جهة دليل العقل، فيتوقّف على ذكر مطالب، يطول بذكرها الكلام، ولكن أذكر قليلاً من ذلك، ينتفع به أولوا البصائر والأفهام، وإن كانوا مع كثرة توغّلهم ما عثروا عليه، ولم تصل عقولهم إليه، فنقول : مبدأ الأشياء أعلى من كل شيء، فبدءهم تعالى منه، ليصلوا بمعرفته وطاعته إلى أعلى درجات ما يُمكن لكل واحد منهم، ولا يكون ذلك إلّا بقبولهم باختيار منهم، فخلقهم على الاختيار، وكلفهم بما يوجب القيام به، ووصلهم إلى أعلى الدرجات، ولا يمكن التكليف بالاختيار، إلّا بإنزالهم إلى هذه الدار، التي هي دار البلاء والاختبار، فخلقهم ثم كلفهم، ثم أنزلهم إليها، حتى كان منهم ما خلقهم له بما يسرّهم له، فلمّا قضوا ما يُسرّو له مما خلّقوا له من الأعمال، نُقلهم منها إلى ما هم صائرون إليه، من أعمالهم التي منها طبتهم، فرجعوا إلى ما بُدؤوا منه، صاعدين أو نازلين، فلا بد أن يمرّوا بمحاذاة نزولهم في كلّ رتبة، فمحاذاة الأول يكون أخيراً، ومحاذاة الأخير يكون أولاً، كما هو شأن العود في كل شيء، فأول مقام

للتكليف في نزولهم مقام الخطاب، بـ(أ لستُ بربكم)^(١)، وهم نفوس كالذّرّ يدبّون أو يدرجون، وهو يوم الجمع الأول في البدء، وهو يوم حَقَّتِ الكلمة، وعَضَّ الأنامل من الغيظ، ويحاذيه في صعودهم يوم القيامة، فالأول : يوم القيامة الأول؛ مقداره خمسون ألف سنة، وذلك يوم النزول، ويوم الدخول، في قيود التكليف .

والثاني : يوم القيامة الثاني؛ مقداره خمسون ألف سنة، وهو يوم الصّعود، ويوم الخروج، من قيود التكليف، وثاني مقام كسرهم في الطين، وامتزاجهم في النور الأحمر، المسمى بالطبيعة الأولى؛ مقداره أربعمئة سنة، فكانوا في نزولهم طيناً مصلصلاً، لا حسّاً ولا محسوس، لأجلِ عَرَكِهِمْ بأعراض الدنيا، التي هي دار التكليف، ويحاذيه في صعودهم مقام ما بين النفختين؛ مقداره أربعمئة سنة، فكانوا تراباً متفتّناً هامداً، فالأول : لأجل مزجهم بالأعراض والأغراض، ودواعي الأمراض للإبتلاء في التكليف، وإيذاناً بالفناء والانتقال .

والثاني : لأجل تخليصهم من الغرائب والأعراض، وما لحقهم من دار الفناء والزوال، إيذاناً بالبقاء، وعدم الارتحال، فكانوا تراباً هامداً، لا حسّاً ولا محسوس، فاقتضت الحكمة أن تكون هيئة الدخول كهيئة الخروج، وحيث كانت الأجسام والأجساد أشياء، وأخبر خالقها العالم بما خلق في قوله الحق : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٢)، وقد خوطبت النفوس (بأ لستُ بربكم)، وهي في أجسامها، وتسأل عن موافاة قولها : بلى في قبورها، وهي في أجسامها، وفي محاذاة يوم السؤال في البدء يوم الحشر، فتعاد للجزاء، وهي في أجسامها، فهي في كل مقام هي هي بلا زيادة ذاتية ولا نقصان، وإنما كانت في البدء ذائبة؛ لأجل تمكّنها من العرك في الكسر، والصّوغ في الوجود الشرعي، فلمّا

(١) تقدم ما يشير إلى هذه الرواية في الصفحة رقم (٥٣) من هذا الكتاب .

(٢) سورة الحجر، الآية : ٢١ .

انتهى ذلك جمدت لأجل الثبات، فكانت جامدة متماسكة في البقاء في حكم الذائبة .

وآية هذا ما هو مشاهد عياناً في مرآة الحكماء، الذي هو عمل الإكسير على الطريق، فإنهم يَحْلُون المادة مرّة بعد أخرى، ويعقدونها وَيَحْلُونها، ويعقدونها ثم يزوّجون الذكر بعد تطهيره، وغسله عن سواد الأعراض بالأنثى، ثم يفصلونه إلى العناصر الأربعة، ثم يَحْلُونه ويعقدونه ثلاثاً، ثم يَحْلُونه ويعقدونه ستاً، على تفصيل عندهم، وقد تَمَّ وهو جسد صاف، لونه لون الذهب وأشدّ، وكذا ثقله، ولكنه شفاف كالبلور، وهو كالماء في حكم الذوبان، والانتشار والغوص، وفعله روحاني، فهو جسم، وهو آية أجسام الآخرة، فإنها تدرك ما تدركه النفوس، وذلك لاعتيادها على الكسر والصوغ، والحل والعقد، فقد حُلَّت في العقل، وعُقِدَتْ في النفس، وحُلَّت في الطبيعة، وعُقِدَتْ في المثال، وحُلَّت في السحاب، والماء والتراب والنبات، والنطفة حَلَّت فيها وعُقِدَتْ في العلقه، وحُلَّت فيها وعُقِدَتْ في المضغة، وحُلَّت فيها وعُقِدَتْ في العظام، وحُلَّت حين كسيت لحماً، وعُقِدَتْ في الدنيا، وحُلَّت في القبر، وعُقِدَتْ في الرجعة، وحُلَّت بين النفختين، وعُقِدَتْ في القيامة .

فكانت الأجسام كالنفوس في إدراك الغيب، وكانت النفوس كالأجسام في إدراك الشهادة، فجرى عليها الحشر بمقتضى حشر النفوس، فافهم .

وأيضاً الأرواح والأجساد كلها من شيء واحد؛ وهو الوجود، إلّا أن الوجود لما كان كله شعوراً وإحساساً، وعقلاً وإدراكاً، واختياراً وحياة، كان ما خُلِقَ منه كلّ مثله، كل شيء بنسبته، فما كان أقرب إلى المبدأ كانت الصفات المذكورة فيه أقوى، وما كان أبعد كانت فيه أضعف، فهي في الأرواح أقوى منها في الأجسام، وفي الأجسام أقوى منها في الأجساد، وهذه الصفات في كل شيء حتّى في الجمادات .

[الدليل الدال على إعادة الأرواح والأجسام والأجساد]

فالدليل الدال على إعادة الأرواح دال على إعادة الأجسام والأجساد؛ لأنها تحسّ وتنعم، وتتلذذ وتتألم كالأرواح، إلّا أنّ ذلك ضعيف، ولكنها مكلفة كالأرواح .

وانظر إلى الكتاب والسنة فإنهما ناطقان، وليس هذا مكاناً لهذا الكلام، وإنّما ذكرته استطراداً، لينتفع به من كان طالباً له، كما كنتُ أفعل في الأشياء المجهولة، فإني أثبته عليها تلويحاً وإن لم يكن المقام يقتضيها .

[المراد من الساعة واختلاف الأقوال فيها]

وقوله : «ولكن علم الساعة عند الله»؛ يريد به أنّ ذلك من الأشياء الخمسة، التي تفرّد الله سبحانه بعلمها، ولكن الكلام في ذلك كثير، وأنّ الساعة ما المراد بها؟ .

ف قيل : المراد بها القيامة الكبرى .

وقيل : المراد بها قيام القائم عليه السلام .

وقيل : المراد بها حضور الأجل المحتوم .

وقيل : المراد بها وقوع شأن من شؤون الله تعالى .

وقيل : المراد بها حضور الموت الإرادي، كما قال الحكيم : مُتْ بالإرادة

تَحْيَى بالطبيعة، واختلاف الأقوال من اختلاف المفسرين والأخبار، حتى أنّهم ربّما ذكروا وجوهاً من التأويل للآية كلّها، وقال بعضهم : ما قال الله سبحانه، وما أدراك فقد أخبر به، وما قال : وما يُدريك، فإنّه لم يخبر به .

والساعة قال فيها : وما يدريك، وقيام الساعة وإن كان من المحتوم، إلّا أن

المجهول وقت القيام، فإنّ الله سبحانه البدء في التقدم والتأخير، فمحمد وأهل بيته صلّى الله عليه وآله يعلمون قيام الساعة في نفسه .

وأما التّقدم والتأخير فإلى الله سبحانه، فإن أخبرهم بالوقت المحتوم، وإلّا فهو

من المبهم المجهول .

وكلام علي عليه السلام، لم يشم التّمار : (إنّ الله تعالى تفرّد بخمس، لم يطلع عليها

أحداً من خلقه، وتلا الآية، وقال : له لو لا آية في كتاب الله، وهو قوله : ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(١)، لأخبرتكم بما كان وما يكونُ إلى يوم القيامة)، يدلّ على أنّ الجهل بها، وبأمثالها من جهة البداء؛ لأنّ ما لم يكن فلله **وَعَلَى الْبَدَاءِ فِيهِ .**

تذنيب [في ذكر الزمان]

ذهب كثير؛ ومنهم المصنّف إلى أنّ الزمان عبارة عن حركة الفلك، ولو كان حقاً لما وجد زمان بين النفختين، لاجتماع المسلمين على بطلان جميع الحركات أربعمائة سنة، ليس في الأرض ولا في السماوات، ولا بينهن ولا فوقهنّ، ولا تحتهنّ متحرّك، ولا ذو روح موجود، إلّا وجه الله الباقي بعد فناء كل شيء، ولأنّه مقابل في الصعود لعالم الطبيعة الكلية؛ أعني طبيعة الكلّ، ومع هذا فأجرام السماوات والأرضين والجبال باقية، والزمان لا يفارق الأجسام ولا تفارقه، فلا يوجد زمان لا جسم فيه، ولا جسم لا زمان له، إلّا الأجسام الجوهرية المجردة عن المادّة العنصرية، والمدة الزمانية، وهي النفوس والطبيعة الكلية، وجوهر الهباء؛ أي: الحِصص الجنسية قبل تعلق الحِصص الفضائية بها، والزمان هو المدد -بضم الميم- جمع مدة، وهو مقدار مكث الجسم في مكان .

وأما الحركات فهي آلات تصوّره، كما إذا ابتدأ سائر سريع، ومتوسط وبطيء، من أول مسافة معينة دفعة كما ذكروه، فالزمان هو المكث الوقتي، خلقه الله سبحانه مع المكان والجسم دفعة في الظهور الوجودي، وإن تقدم عليهما بالذات، إلّا أنه لا يَظْهَر إلّا في مكان ووقت، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين .

تم الجزء الأول في المبدأ من شرح العرشية

[ويتلوه الجزء الثاني] .

الفهارس العامة

- ❁ فهرس الآيات الكريمة
- ❁ فهرس الروايات الشريفة
- ❁ فهرس المعصومين عليهم السلام
- ❁ فهرس الأعلام
- ❁ فهرس الفرق والمذاهب
- ❁ فهرس الأماكن والبلدان
- ❁ فهرس المصطلحات
- ❁ فهرس الأشعار
- ❁ فهرس الموضوعات

فهرس الآيات الكريمة

| الصفحة | رقمها | مقن الآفة المباركة |
|---------|-------|---|
| | | سورة الفاتحة |
| ٤١ | ٢ | ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ |
| ٤١ | ٣ | ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ |
| ٤١ | ٤ | ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ |
| ٤١ | ٥ | ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ |
| ٤١ | ٦ | ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ |
| ٤١ | ٧ | ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ |
| | | سورة البقرة |
| ٣٤٧-٣٤٥ | ٣١ | ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ |
| ٢٩٢ | ٧٥ | ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ |
| ٣٥٠ | ١١٥ | ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوْنَ فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ |
| ٥٥ | ٢٠٤ | ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْجَبُكُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ...﴾ |
| ٣٨٤-٣٧٣ | ١٤٨ | ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ |
| ٢٠١-٩٨ | ٢٥٥ | ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ |
| ٣٠٥ | | |
| | | سورة آل عمران |
| ٤٠٤ | ٩ | ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْأَمْعَادَ﴾ |
| ١٢٢-١١٤ | ١٨ | ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ |
| ٢٩٢ | ٣٩ | ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ |
| ٣٠٩ | ٤٨-٤٩ | ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ... وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...﴾ |
| ٣١١-٣٠٦ | ٥٩ | ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ...﴾ |
| ١١٦ | ١٩٠ | ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ...﴾ |
| ١١٦ | ١٩١ | ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ...﴾ |
| | | سورة النساء |
| ٥٨ | ١١٠ | ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ...﴾ |

| | | |
|---------|-----|---|
| ١٦٣-٧٠ | ١٥٥ | ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ |
| ٣٤٩ | | |
| ٣١٤ | ١٦٤ | ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ |
| ٣٠٦-٢٩٢ | ١٧١ | ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ |
| ٣٠٩ | | سورة المائدة |
| ٤٥ | ٣ | ﴿وَأَنْ تَسْتَغْفِرُوا بِالْأَزْلَامِ﴾ |
| ١٠ | ٤١ | ﴿لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرَ قُلُوبَهُمْ...﴾ |
| ٣٥٥ | ٧٧ | ﴿أَفْهَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ...﴾ |
| ٣٤٧ | ١١٦ | ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ |
| | | سورة الأنعام |
| ٣٥٤-٣٤٥ | ٥٩ | ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ |
| ٤٣ | ٧٥ | ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ |
| ٧٢ | ١١١ | ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا...﴾ |
| ١١٧ | ١٣٢ | ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا﴾ |
| | | سورة الأعراف |
| ٢٩٩ | ٥٤ | ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ |
| ٣٠٥-٢٩٤ | ١٤٥ | ﴿وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةٌ﴾ |
| ١٩١ | ١٤٣ | ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي...﴾ |
| ٣٤٩-٣٤٥ | ١٨٠ | ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ |
| ٣٥٢-٣٥١ | | |
| ٩١ | ١٨٧ | ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ |
| | | سورة التوبة |
| ٣٠٦-٢٩٢ | ٦ | ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ...﴾ |
| ٣٠٦-٢٨٧ | ٦ | ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ |
| ٤٣٥ | ١١ | ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ |
| ٣٤٩ | ١١٥ | ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا...﴾ |
| | | سورة يونس |
| ١٦٣ | ١٨ | ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ....﴾ |

| | | |
|---------|-------|--|
| ٧٨ | ٦٠ | ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ |
| ٣٣١ | ٦١ | ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ |
| | | سورة هود |
| ٣٠٨ | ٤٩ | ﴿مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ |
| | | سورة الرعد |
| ١٤٨ | ٤ | ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ |
| ٣٨٠ | ٤ | ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لُبُّهَا عَلَىٰ بَعْضِ فِي الْأَكْلِ﴾ |
| ٢٩٥-١٦٤ | ١٦ | ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ |
| ٤٤ | ١٧ | ﴿فَاحْتَمِلْ السَّيْلَ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ...﴾ |
| ١٦٣ | ٣٣ | ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي...﴾ |
| ٤٧٤ | ٣٩ | ﴿يُمْنُو اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ |
| | | سورة إبراهيم |
| ٣٨٢ | ٤ | ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ |
| ٤٠١-٣٩٨ | ١٩ | ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ |
| ٤٤ | ٢٦ | ﴿مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ |
| ٤٤ | ٢٦ | ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾ |
| | | سورة الحجر |
| ١٧٧-١٠٤ | ٢١ | ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ |
| ٢٥٢-١٧٩ | | |
| ٤١٥-٣٩١ | | |
| ٤٢٦-٤٢٥ | | |
| ٤٧١ | | سورة النحل |
| ٦٨ | ٣٩-٣٨ | ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي...﴾ |
| ٣٤٩-١٧٣ | ٦٠ | ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ |
| ٦٩ | ٨٣ | ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ |
| ٤٥٦-٤٣٠ | ٩٦ | ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ |
| | | سورة الإسراء |
| ٣٥٢-٣٥١ | ١١٠ | ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ...﴾ |

| | | |
|---------|-------|---|
| ٣٧٦ | ٤٤ | ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ سورة الكهف |
| ٢٢٠-٢١٧ | ٤٩ | ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ |
| ٢٢٣ | | |
| ٤٢ | ٦٥ | ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ...﴾ |
| ٨٦-٥٥ | ١٠٤ | ﴿وَهُمْ يَخِشُّونَ اللَّهَ يَخْشَوْنَ صُنْعًا﴾ |
| ٢٠٢ | ١٠٩ | ﴿لَتَفْعَلَ الْبَهِرُ قَبْلَ أَنْ تَفْعَلَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ |
| ١٦٤ | ١١٠ | ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ...﴾ سورة مريم |
| ٤٠١-٣٩٨ | ٤٠ | ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ وَالَّذِينَ يَرْجِعُونَ﴾ |
| ٤٦٧ | ٦١-٦٠ | ﴿جَنَّاتٍ عَذْنٌ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ... لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا...﴾ |
| ٤٦٧ | ٦٣ | ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾ |
| ١٨٧-٩٦ | ٦٧ | ﴿أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ |
| ١٨٤ | ٩٠ | ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ...﴾ سورة طه |
| ٤٣ | ١٥ | ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لَتَخِزِيَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ |
| ٢٢٤-٢٠١ | ٥٢-٥١ | ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ﴾ قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي...﴿ |
| ٣٠٥-٢٥٢ | | |
| ٤٠١ | ١١٤ | ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ |
| ٣١١-٣١٠ | ١١٥ | ﴿وَلَمْ تَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ سورة الأنبياء |
| ٢٩٠ | ٢ | ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ |
| ٣٨٥ | ٢٣ | ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ |
| ٤٥٠ | ٢٧-٢٦ | ﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴿ |
| ٣٩٣ | ٣٠ | ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ |
| ٣٧٦ | ٣٣ | ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي...﴾ |
| ٣٨٩ | ٤٤ | ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ |
| ٣٦٤ | ٩٤ | ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ...﴾ |

سورة الحج

| | | |
|-----|----|---|
| ٢٣٨ | ٥ | ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَغْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ...﴾ |
| ٤٥١ | ٧٨ | ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ |

سورة المؤمنون

| | | |
|-----|-----|---|
| ٦٩ | ٦٩ | ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ |
| ٢٢٨ | ٨٨ | ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ |
| ١٦٢ | ٩١ | ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ |
| ١٦٢ | ٩١ | ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ |
| ٢٥٢ | ١٠٢ | ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ |

سورة النور

| | | |
|---------|----|---|
| ١٢٠ | ١٩ | ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ |
| ٣٠٧-٢٠٢ | ٣٥ | ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ...﴾ |
| ٤٤٧ | | |

سورة الفرقان

| | | |
|-----|----|--|
| ٤٦٧ | ٢٠ | ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾ |
| ٩١ | ٤٤ | ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ |

سورة الشعراء

| | | |
|---------|-----|---|
| ٢٩٠ | ٥ | ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرِ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُخَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ |
| ٣٠١-٢٩٤ | ١٩٣ | ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٢٩٤﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾ |
| | ١٩٤ | |

سورة النمل

| | | |
|---------|----|--|
| ٧٢-٦٩ | ١٤ | ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ |
| ٣٩٨-٣٩٧ | ٨٨ | ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ |
| ٤٠٠ | | |
| ٣٤٦ | ٩١ | ﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ |

سورة القصص

| | | |
|-----|----|--|
| ١٠ | ٥ | ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ...﴾ |
| ١٦٦ | ٥٠ | ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ |

سورة العنكبوت

- ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ ٤٣ ٧٥-٤٠٣
 ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا...﴾ ٤٨ ٢٩٤-٢٩٩

٣٠٤

- ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ ٤٩ ٢٩٤-٣٠١

٣٠٤

- ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ٦٩ ٤٣-١١٤

سورة الروم

- ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ ٢٥ ٨٦-٢٨٢
 ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ ٣٠ ١١٣
 ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يَمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ...﴾ ٤٠ ٣٤٦

سورة لقمان

- ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ ١١ ١٦٤
 ﴿إِنْ أَنْكَرَ الْأَصَوَاتَ لَصَوَاتِ الْحَمِيرِ﴾ ١٩ ٤٤٣
 ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَغْنُتُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ ٢٨ ٣٨٠-٤١٨

٤٥٧

سورة الأحزاب

- ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ ٤ ٣٢٦
 ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ ٤٣ ٥٠
 ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ ٥٦ ٥٠

سورة سبأ

- ﴿لَا يَغْرِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ ٣ ١٥٧-٣٣٠
 ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً...﴾ ١٨ ٥٧

سورة فاطر

- ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ ٣٤ ٤٢٨
 ﴿مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ ٤٠ ١٦٤

سورة يس

- ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ ٣٩ ٦٠

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ٨٢ ٢٤٩

سورة الصافات

﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخَرُونَ ﴿١٤﴾...﴾ ١٢ ٤٢٧
١٤-١٣

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ٩٦ ١٤٩

﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَابًا﴾ ١٥٨ ١٨٥-٨١

٢٩٣

﴿وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ ١٥٨ ١٩٢

﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ ١٦٤ ٢٩٩

سورة ص

﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ ٧ ٤٢٦-١٦٨

﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتِنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ٣٩ ٥٠

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ ٧٢ ٤٣٢

سورة الزمر

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ ٦ ٢٩٦

﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ ٦٧ ٣٩٨

سورة غافر

﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ١٦ ٤٠١

﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ ٤٦ ٤٦٨

سورة فصلت

﴿فَقَالَ لَهَا اتَّبِعِي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْ أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ ١١ ٣٧٦

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ ٤١ ٣٠١

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ٤٦ ٣٤٩

﴿سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ...﴾ ٥٣ ١٢١-٤٢

٤٦٨-٤٠٣

سورة الشورى

﴿قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ ٩ ٧٨

| | | |
|---------|-------|--|
| ١٦٣ | ١١ | ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ |
| ٣٠٧ | ٥٢ | ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ...﴾ |
| | | سورة الزخرف |
| ١٤٣-٨١ | ١٥ | ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ |
| ١٩٢-١٨٥ | | |
| ٧٠ | ٣٦ | ﴿وَمَنْ يَغْمِسْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ |
| | | سورة محمد |
| ٤٠٥ | ٣٠ | ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ |
| | | سورة ق |
| ٣٣٢ | ٣ | ﴿أَنذَا مَتْنًا وَكُنَّا ثَرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ |
| ٢٩٩-٢٥٢ | ٤ | ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ﴾ |
| ٣٣٢-٣٠٥ | | |
| ٤٠٦ | | |
| ٣٩٩-٣٩٨ | ١٥ | ﴿بَلْ هُمْ فِي لَيْسَ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ |
| ٤٤٥-١٠٣ | ٣٨-٣٧ | ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن ... ﴿١٠٣﴾ أَوْ أَلْقَى ...﴾ |
| | | سورة الذاريات |
| ٤٦٨ | ٢١ | ﴿وَلِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ |
| ٣٦١-١٠٣ | ٤٩ | ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ |
| ٣٩١ | | |
| | | سورة النجم |
| ٣١٦ | ٤-٣ | ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ |
| ٤٤٣ | ٩ | ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ |
| | | سورة القمر |
| ٤١٨-٣٨٠ | ٥٠ | ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ |
| | | سورة الرحمن |
| ٣٨٩ | ١٠ | ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾ فِيهَا فَاكِهَةٌ﴾ |
| ٤٠٠-٣٩٨ | ٢٦-٢٧ | ﴿كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ |

سورة الواقعة

| | | |
|---------|-------|--|
| ٣٩٨ | ٦١-٦٠ | ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالُكُمْ وَنُشِثَكُمْ...﴾ |
| ٣٠٨-٢٩٥ | -٧٧ | ﴿إِنَّهُ لَفَرَّقَ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا...﴾ |
| | ٧٩-٧٨ | |

سورة الحديد

| | | |
|-----|----|--|
| ٣٤٦ | ١٣ | ﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ |
| ٢٥٦ | ٢١ | ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ |

سورة المجادلة

| | | |
|-----|---|---|
| ٨٧ | ٢ | ﴿لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ |
| ١٩٦ | ٧ | ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ |

سورة الملك

| | | |
|---------|-------|--|
| ٤٥٧-٤٤٧ | ٣ | ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ﴾ |
| ٣٢٧ | ٣ | ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾ |
| ٣٣١-١٧٩ | ١٤-١٣ | ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ... ﴿١٣﴾ أَلَّا يَعْلَمَ مَنْ خَلَقَ﴾ |

سورة القلم

| | | |
|-----|---|--------------------------------------|
| ٣٠٧ | ٤ | ﴿وَإِلَّاكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ |
|-----|---|--------------------------------------|

سورة النازعات

| | | |
|----|----|--|
| ٧٢ | ٤٥ | ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَخْشَاهَا﴾ |
|----|----|--|

سورة عبس

| | | |
|-----|----|--|
| ٣٩٠ | ٢٤ | ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾ |
| ٣٩٠ | ٢٥ | ﴿أَلَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾ |
| ٣٩٠ | ٢٦ | ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾ |
| ٣٩٠ | ٢٧ | ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ |
| ٣٩٠ | ٢٨ | ﴿وَعِنَبًا وَقَضْبًا﴾ |
| ٣٩٠ | ٢٩ | ﴿وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا...﴾ |

سورة التكويد

| | | |
|-----|----|---|
| ٣٦٧ | ٢٤ | ﴿وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ |
|-----|----|---|

سورة الإنفطار

| | | |
|---------|---|---|
| ٤٦٩ | ٢ | ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ﴾ |
| ١٨٦-١١٧ | ٨ | ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ |

سورة المطففين

| | | |
|-------|-------|---------------------------------------|
| ٧٠-٦٥ | ١٥-١٤ | ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ ...﴾ |
| ٧٢ | | |

سورة الفجر

| | | |
|-----|-------|---|
| ٤٣٢ | ٢٨-٢٧ | ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٨﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ |
|-----|-------|---|

سورة الضحى

| | | |
|-------|----|---|
| ٦٤-٥٨ | ١١ | ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ |
|-------|----|---|

سورة الإخلاص

| | | |
|---------|-----|--|
| ٢٣٤ | ٢-١ | ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ﴿٢﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ |
| ٢٣٤-١٢٤ | ٥-٣ | ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ |

فهرس الروايات الشريفة

| الصفحة | القائل | مق الحديث |
|--------|-------------|--|
| ٥٣ | أحدهم عليه | أ لست برؤكم، ومحمد نبكم، وعلي وذريته ... |
| ١١٨ | | |
| ٩٢ | علي عليه | اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله |
| ٣٧٨ | | |
| ٣٦٦ | أحدهم عليه | الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدوهم بعد ... |
| ٣٦٥ | الصادق عليه | اطلبوا العلم من معدن العلم، وإياكم والولائج ... |
| ٦٨ | علي عليه | اطلبوا العلم ولو بالصين |
| ١١١ | الصادق عليه | إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله ... |
| ٢٨٦ | | |
| ٢٨١ | الباقر عليه | إن الله سبحانه تفرد في وحدانيته ثم تكلم بكلمة ... |
| ٤٤٩ | أحدهم عليه | إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً، ثم تصير ... |
| ٢٣٩ | الرسول عليه | إن حديث آل محمد صعب مستصعب، لا يؤمن ... |
| ١٩٠ | الرسول عليه | إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو ... |
| ٣٦٥ | أحدهم عليه | إن لنا أوعية تملؤها علما وحكما، وليست لها ... |
| ٤٩ | أحدهم عليه | أنا سائلكم وأملككم فيما إليكم التفويض ... |
| ٢٩٨ | علي عليه | أنا كتاب الله الناطق |
| ٥٦ | علي عليه | انتهى المخلوق إلى مثله وأجأه الطلب إلى شكله ... |
| ١٠٧ | | |
| ١٣١ | | |
| ١٣٤ | | |
| ٣٧٩ | | |
| ٤٦٥ | | |
| ٤٦٥ | أحدهم عليه | إن القلم أول غصن أخذ من شجرة الخلد |
| ٤٧٣ | علي عليه | إن الله تعالى تفرد بخص، لم يطلع عليها أحداً من ... |
| ٥٤ | الصادق عليه | إن الله خلق المؤمنين من نوره، وصبغهم في رحمته ... |

| | | |
|-----|--------------------|---|
| ١٥٤ | الرضا عليه السلام | إنما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه، وليكون ... |
| ١٩١ | أحدهم عليه السلام | أنه بقدر الدرهم |
| ٣٤٨ | قدسي | إني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخير فطوي ... |
| ١٩١ | أحدهم عليه السلام | أنه بقدر ثقب الابرة |
| ٣٩٣ | أحدهم عليه السلام | أول ما خلق الله العقل |
| ١٩٠ | الحسين عليه السلام | أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى ... |
| ٢١٢ | قدسي | أيها الإنسان اعرف نفسك تعرف ربك، ظاهره ... |
| ٢٤١ | الصادق عليه السلام | بدت قدرتك يا إلهي، ولم تبد هيئة يا سيدي ... |
| ٢٣٤ | السجاد عليه السلام | بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد؛ فلا تخوضوا ... |
| ١٠٥ | الصادق عليه السلام | بقول هشام في هذه المسألة |
| ٣٩٦ | | |
| ٩٢ | الصادق عليه السلام | بنوره الذي خلق منه |
| ٤٤٦ | الباقر عليه السلام | تأويل ذلك أن الله عز وجل إذا أفى هذا الخلق وهذا ... |
| ١٦٦ | أحدهم عليه السلام | خلق الأشياء لا من شيء |
| ٤٦٦ | أحدهم عليه السلام | خلق الله المشيئة بنفسها، وخلق الخلق بالمشيئة ... |
| ٤٦٨ | الرسول ﷺ | الدنيا مزرعة الآخرة |
| ٨٠ | علي عليه السلام | ذهب من ذهب إلى غيرنا، إلى عيون كدرة ... |
| ٢٢٥ | | |
| ٣٩٦ | | |
| ٢٩٧ | علي عليه السلام | الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ |
| ٣٧٠ | | |
| ١٩١ | الصادق عليه السلام | الشمس جزء من سبعين جزء من نور الكرسي ... |
| ٢٧٩ | علي عليه السلام | صور عالية عن المواد، عارية عن القوة ... |
| ٣٠٠ | | |
| ٤٢٢ | | |
| ٦٨ | الرسول ﷺ | طلب العلم واجب على كل مسلم |
| ٦٨ | الصادق عليه السلام | علم اليقين والتقوى |
| ١٠٥ | أحدهم عليه السلام | فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر |

| | | |
|-----|--------------------|---|
| ٤٥٧ | الرضا عليه السلام | قد علم أولوا الألباب أنّ الاستدلال على ما ... |
| ٦٩ | الصادق عليه السلام | قوم من شيعتنا، من الخلق الأول، جعلهم الله ... |
| ٤٦ | الباقر عليه السلام | كانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّونه عشرة أجزاء ... |
| ٨٥ | علي عليه السلام | كل شيء خاضع له، وكل شيء قائم به، غني ... |
| ٢٥٧ | | |
| ١٠٤ | الصادق عليه السلام | كل ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، فهو ... |
| ١١٢ | | |
| ١٤٨ | | |
| ١٦٣ | | |
| ٤١٤ | | |
| ٨٦ | الصادق عليه السلام | كل شيء سواك قام بأمرك |
| ٢٢٨ | | |
| ١٨٢ | | |
| ٤٦٥ | | |
| ٨٢ | الرضا عليه السلام | كنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما ... |
| ١٣٠ | | |
| ١٤٦ | | |
| ١٩٢ | | |
| ١٠٤ | الرضا عليه السلام | لئلا يقع في الأوهام على أنه عاجز، ولا تقع ... |
| ١٤٨ | | |
| ١٧٧ | | |
| ٤١٥ | | |
| ٣٦٣ | الصادق عليه السلام | لا يخلو قولك : إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قوين .. |
| ٤٠١ | الرسول ﷺ | اللهم زدني فيك تحييراً |
| ٥٢ | الصادق عليه السلام | اللهم فتّ أبصار الملائكة وعلم النبيين وعقول ... |
| ١٨٩ | علي عليه السلام | لم تحيط به الأوهام، بل تجلّي لها بها، وبها امتنع ... |
| ١٩٠ | | |
| ٣٧٨ | | |

| | | |
|-----|--------------------|--|
| ٨٢ | الرضا عليه السلام | لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره ... |
| ١٠٣ | | |
| ١٨٥ | | |
| ٣٦١ | | |
| ٤٥٨ | | |
| ٩٧ | الصادق عليه السلام | لم يزل الله ﷻ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ... |
| ١٥٦ | | |
| ١٩٩ | | |
| ٢٢٠ | | |
| ٢٦٤ | | |
| ٣١٥ | الصادق عليه السلام | لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم يزل |
| ٣٤٠ | الباقر عليه السلام | لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له : أقبل ... |
| ٢٣٩ | الرسول ﷺ | اللهم أرنا الحقائق كما هي |
| ٢٣٩ | الرسول ﷺ | اللهم أرني الأشياء كما هي |
| ٤٤ | أحدهم عليه السلام | لو أن الباطل خلس لم يخف على ذي حجب، ولو ... |
| ٤٦٤ | قدسي | لولاك لما خلقت الأفلاك |
| ٤٤٢ | أحدهم عليه السلام | ما بهذا أمروا |
| ٣٤٧ | قدسي | مَا وَسَعَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَانِي، وَوَسَعَنِي قَلْبُ .. |
| ٢٢٦ | الرضا عليه السلام | المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فَمَنْ زَعَم ... |
| ١٣٣ | الرضا عليه السلام | معناها واحد، وأسمائها ثلاثة |
| ٣٨١ | | |
| ٤٣ | قدسي | مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ الْعِبَادِيَّةَ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً تَفَجَّرَتْ ... |
| ٢٩١ | أحدهم عليه السلام | مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عْبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ ... |
| ١٣ | علي عليه السلام | مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ |
| ٤٦٨ | الرسول ﷺ | مَنْ يَزْرَعُ خَيْرًا يَحْصِدْ غَبْطَةً، وَمَنْ يَزْرَعُ شَرًّا ... |
| ٣٥٢ | الصادق عليه السلام | نحن الأسماء الحسنى التي أمر الله أن يدعى بها |
| ٦٧ | علي عليه السلام | نحن الأعراف الذين لم يعرف الله إلّا بسبيل معرفتنا |
| ٢٤٠ | | |

- ٣٥٠ نحن الصلاة في كتاب الله ﷻ، ونحن الزكاة ... الصادق عليه السلام
- ٤٣٢ نعم، نفس نامية نباتية، ونفس حيوانية حسية ... علي عليه السلام
- ٤٤٢ نقض الوضوء بالإغماء أحدهم عليه السلام
- ٢٥٨ هو من كماله كَيْدَكَ منك الصادق عليه السلام
- ٣٦٣ وأحاط بكل شيء علماً وهو في مكانه الرسول ﷺ
- ٢٣١ والواحد المبين الذي لا ينبعث من شيء، ولا ... الباقر عليه السلام
- ٤٦٧ وإنما تنتقلون من دار إلى دار أحدهم عليه السلام
- ٦٧ وجوده إثباته، ودليله آياته علي عليه السلام
- ٩١
- ١٧٤
- ١٧٨
- ٤١٤ وخلقَت بها الظلمة، وجعلتها ليلاً، وجعلت ... المهدي عليه السلام
- ٤٦٥ وروحُ القدس في جان الصاقورة، ذاق من ... العسكري عليه السلام
- ٤٤٣ وكان كما قال الله تعالى : ﴿قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ ... الصادق عليه السلام
- ٤٨ وكانوا يتفألون بها في أسفارهم، وابتداء أمورهم ... أحدهم عليه السلام
- ١٥٣ وكمال توحيده نفي الصفات عنه، لشهادة كل ... علي عليه السلام
- ١٩٦
- ١٩٧
- ١١٠ ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه أحدهم عليه السلام
- ٦٥ ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان علي عليه السلام
- ٤٤٢ ومثل الموصوف بما ذكرنا أن يكون كمثل ... الصادق عليه السلام
- ٨٣ ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان ... المهدي عليه السلام
- ١٥٢
- ٣٥٥
- ٦٦ ومن لم يشهد إلّا إله إلّا أنا وحدي، أو شهد ... الرسول ﷺ
- ١٩٦ ونظام توحيده نفي الصفات عنه أحدهم عليه السلام
- ١٩٧
- ١٩٩

| | | |
|-----|-------------|--|
| ١٩٦ | أحدهم عليه | وهو معهم بعلمه فكأنه يشاهدهم |
| ٢٢٦ | علي عليه | وهو منشئ الشيء حين لا شيء إذ كان الشيء ... |
| ٦٣ | أحدهم عليه | ويقين المرء يعرف في عمله |
| ٤٠١ | قدسي | يا أرض أين ساكنوك، أين المتكبرون، أين الذين ... |
| ٩٠ | علي عليه | يا أعراي إن القول في أن الله واحد على أربعة ... |
| ٢٣٠ | | |
| ٣٥٢ | الرسول عليه | يا علي نفسك أوسع من الدنيا |
| ٤٣١ | علي عليه | يا كميل إنما هي أربعة؛ النامية النباتية، والحسية ... |
| ١٢٢ | علي عليه | يا من دلّ على ذاته بذاته |
| ٣٨٩ | أحدهم عليه | يعني بموت العلماء |
| ١١١ | علي عليه | يقين المنافق يُري في عمله |
| ٨٦ | أحدهم عليه | يمسك الأشياء بأظلفتها |

فهرس المعصومين عليه السلام

الرسول الأكرم ﷺ : ١٩، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧٧، ٩٠، ٩٥، ١٥٩، ١٦٦، ١٩٠، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٦، ٣٤٧، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٣١، ٤٣٥، ٤٤٠، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٣ .

الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام : ١٣، ٥٤، ٥٦، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٧٣، ٨٠، ٨٥، ٩٠، ٩١، ١١١، ١٢٢، ١٣١، ١٣٤، ١٥٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٩، ١٩٠، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١٢، ٣٥٢، ٣٥٧، ٣٧٠، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٩٦، ٤٠٧، ٤٢٢، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٤٥، ٤٦٥، ٤٦٩، ٤٧٣ .

السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام : ٣٥٢ .

الإمام الحسن عليه السلام : ٣٥٢ .

الإمام الحسين عليه السلام : ١٩٠، ٣٥٢، ٤٠٧ .

الإمام علي السجاد عليه السلام : ٢٣٤، ٤٠٧ .

الإمام محمد الباقر عليه السلام : ٤٦، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٨١، ٣٤٠، ٣٦٥، ٤٠٧، ٤٤٦ .

الإمام جعفر الصادق عليه السلام : ١٢، ٥٢، ٥٤، ٦٨، ٦٩، ٨٦، ٩٢، ٩٧، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١٤٨، ١٥٦، ١٩١، ١٩٩، ٢٢٠، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٥٨، ٢٦٦، ٢٦٤، ٢٨٢، ٣١٥، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٦٣، ٣٦٥، ٤٠٧، ٤١٤، ٤٢٥، ٤٤٢، ٤٤٩، ٤٦٤ .

الإمام موسى الكاظم عليه السلام : ٢٤٣، ٤٠٧ .

الإمام علي الرضا عليه السلام : ٨٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١، ١٨٦، ١٩٢، ٢٢٦، ٢٥٤، ٣٥٢، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٨١، ٣٩٥، ٤١٥، ٤٢٥، ٤٥٧ .

الإمام محمد الجواد عليه السلام : ٤٧، ٢٤٣ .

الإمام الحسن العسكري عليه السلام : ٤٦٥ .

الإمام محمد المهدي عليه السلام : ٦١، ٨٣، ١٥٢، ٣٥٥، ٤١٤، ٤٧٣ .

نبي الله موسى عليه السلام : ٤٩، ٢٠٠، ٣٠٢، ٣١٤، ٣٣٤، ٣٤٨ .

نبي الله آدم عليه السلام : ٩٨، ٢٩٦، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣٤٧، ٤٤٦ .

نبي الله داوود عليه السلام : ٢٣١ .

نبي الله نوح عليه السلام : ٢٩٣ .

نبي الله عيسى عليه السلام : ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣٤٧ ،

نبي الله شيث عليه السلام : ٤٢٢ .

فهرس الأعلام

- إبراهيم بن هاشم القمي : ٣٦٣ .
 ابن أبي عمير : ٣٦٥ .
 ابن الراوندي : ٢٦٧ .
 ابن حمزة : ٤٤٢ .
 ابن رشد : ٩ ، ٨ .
 ابن سينا : ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، ٢٥٥ ، ٢٦٩ ، ٣٧٣ ، ٣٩٢ .
 ابن شاذان : ٦٦ .
 ابن عربي : ٤٥ ، ٦٣ ، ٧٧ ، ١٥٩ ، ٢١٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٦٣ ، ٣٦٨ ، ٣٩٤ .
 ابن عطاء الله : ٦٣ ، ٣٦٨ .
 ابن كمونة : ٢٤٥ .
 أبو العباس اللوكري : ٢٤٤ .
 أبو هاشم : ٢٠٧ .
 أبي البركات البغدادي : ٢٦٨ .
 أبي بصير : ٣١٥ ، ٤٤٣ .
 أحمد بن محمد : ٣٦٤ .
 أرسطو : ١٢٨ ، ٢٦٨ .
 أشعر بن سبأ : ٢٨٦ .
 أفلاطون : ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٤٢٣ .
 الأميرزا محمد المشهدي : ٤٦ .
 همنيار : ٢٤٤ ، ٢٥٥ ، ٤٥٣ .
 تاليس المالطي : ٣٨٣ ، ٤٢٢ .
 الثمالي : ٢٨١ .
 جابر بن يزيد الجعفي : ٣٦٥ ، ٤٤٦ .
 الجعد بن درهم : ٢٦٧ .
 جهم بن صفوان : ٢٦٧ .
 جورج بوفن : ٧ .
 الجويني : ٢٦٨ .
 الحسن بن فضال : ١٠٤ ، ١٤٨ .
 حسين إبراهيم الجيلاني : ٣٨ .
 الحسين بن سعيد : ٣٦٤ .
 حسين علي الشبستري : ٢٤ ، ٤١ .
 حمران بن أعين : ٢٥٨ .
 حواء : ٩٨ ، ٢٩٦ .
 خالد بن عبد الله القسري : ٢٦٧ .
 داوود بن كثير : ٣٥٠ .
 الدكتور حسين محفوظ : ٣١ .
 رياض طاهر : ٣٥ .
 الزبيدي : ٧ .
 زرارعة : ١٢ ، ١٠٥ ، ٣٩٥ .
 الزمخشري : ٧ .
 زيد الزرادي : ٣٦٥ .
 سعد بن أبي وقاص : ١١٥ .
 السيد الأمير أبو القاسم الحسيني الموسوي : ٣٧ .
 السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شير الحسيني : ٣٢ ، ٣٣ .
 السيد علي الطباطبائي : ٣٠ ، ٣٥ .
 السيد كاظم الرشتي : ١٠ ، ١٤ ، ٣٢ .
 ٣٣ .

- السيد محسن بن السيد الأعرجي : ٣٣ .
- السيد محمد الطباطبائي : ٢٩ .
- السيد محمد باقر الحسيني الأستربادي : ٣٧ .
- الشاه : ٧ .
- الشاه عباس الثاني الصفوري : ٣٨ .
- شقيق البلخي : ٦٩ .
- شهاب الدين السهروردي : ٢٤٣، ٢١١ .
- ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٦٣، ٣٧٤، ٤١٤ .
- الشيخ أحمد بن الشيخ حسن الدمستاني
- البحراني : ٣١ .
- الشيخ أسد الله التستري الكاظمي : ٣٣، ٣٤ .
- الشيخ بهاء الدين الحارثي العاملي : ٣٧ .
- الشيخ جعفر كاشف الغطاء : ٣٠ .
- الشيخ حسين آل عصفور البحراني : ٣١، ٣٦ .
- الشيخ عباس القمي : ٣٦ .
- الشيخ عبد الله : ٣٦ .
- الشيخ عبد الوهاب بن علي القزويني : ٣٤ .
- الشيخ علي بن عبد العال : ٤٨ .
- الشيخ علي نقى : ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٦ .
- الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي : ٣٣ .
- الشيخ محمد بن الحسين المامقاني : ٣٢، ٣٤ .
- الشيخ محمد حسين النجفي : ٣٢، ٣٤ .
- الشيخ مرتضى الأنصاري : ٣٣ .
- الشيخ هادي بن المهدي السبزواري : ٣٢ .
- الشيخ يوسف البحراني : ٣١ .
- صدر الدين القنوي : ٢٤٦ .
- الصدوق : ١٤٨، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٥٤، ٤١٥ .
- صفوان بن يحيى : ٣٦٦ .
- ضرار بن عمر : ٢٢٧ .
- الطبيب الشيرازي : ٧٧ .
- عاصم بن حميد : ١٩١ .
- العباس بن عمرو الفقيمي : ٣٦٣ .
- عبد الرزاق بن علي اللاهجي : ٣٧ .
- عبد الكريم الجبلاي : ٦٣، ٧٨، ٢١٤، ٣٦٨، ٤٣٨، ٤٤٣ .
- عبد الله بن عمر : ١١٥ .
- عبد الله بن محمد بن كرم : ١١٥ .
- علاء الدولة السمناني : ٣٩٤ .
- العلامة الشيرازي : ٢٤٥ .
- علم الهدى : ١٥٥ .
- علي بن إبراهيم : ٤٧، ٤٨ .
- علي بن إسماعيل الأشعري : ١١١، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٨٦ .
- علي بن يونس بن همن : ١٠٥، ٣٩٥ .
- عمران الصابي : ١٥٤، ٣٨١ .
- غاديمون : ٤٢٢ .
- الغزالي : ٣٦٨ .
- القيساري : ٥٦، ١٥٩، ٢١٤، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٣٦٨ .

- الفخر الرازي : ٢٠٣، ٢٥٥ .
 فرفريوس : ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٥٦ .
 فيثاغورس : ٢٣١ .
 الفيض الكاشاني : ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٩٣،
 ٩٤، ٩٧، ١٠٠، ١١٠، ١٣٩، ١٤٣،
 ١٥٥، ١٥٨، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٤، ٣١٧،
 ٣٢١، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٧،
 ٣٦٢، ٣٦٥، ٤٥٠ .
 كانط : ١٥ .
 كميل بن زياد : ١٣، ٤٣١، ٤٣٥ .
 المتنبي : ٦٢ .
 المجلسي : ٢٧٩ .
 اخفحق الطوسي : ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥ .
 محمد إبراهيم الصنبري : ٣٩٢ .
 محمد الشهرستاني : ٢٤٥ .
 محمد الكليني : ٣٦٤ .
 محمد بن طاهر بن عبد الله : ١١٥ .
 محمد بن عبد الوهاب القطان : ٢٨٦ .
 محمد بن عيسى برغوث : ١١٥ .
 محمد بن مسلم : ٣٤٠ .
 محمد بن يحيى : ٣٦٤ .
 محمد هاشم : ٢٤ .
 مسلم بن أحوز المازني : ٢٦٧ .
 المعتصم : ١١٥ .
 معمر بن عباد : ٢٦٦، ٢٦٧ .
 ملا محمد الدامغاني : ١٥٩ .
 الملك طاهاسب : ٣٧ .
 المولى محمد يوسف الألوني : ٣٨ .
 ميثم التمار : ٤٧٣ .
 الميرزا إبراهيم : ٢٧ .
 الميرزا حسن بن علي كوهر : ٣٢، ٣٤ .
 الميرزا عبد الرسول الإحقاقي : ٣٤ .
 الميرزا محمد الشهرستاني : ٣٠ .
 ناصري : ٢٦٨ .
 النظام : ١١٥ .
 هارون بن موسى التلعكبري : ٣٦٤ .
 هشام بن الحكم : ١٢، ١٥١، ٢٦٦،
 ٣٦٣، ٣٩٥، ٣٩٦ .

فهرس الفرق والمذاهب

- الأشاعرة : ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٥، ٢٤٣، ٢٦٣، ٢٦٨،
٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٨، ٣٣٦ .
- الحنابلة : ١١٥، ١١٦ .
- الدهرية : ٣٧٣، ٣٨٠، ٤٥٠ .
- الصابئة : ٢٩٣ .
- الصوفية : ٧٩، ٨٠، ١١٥، ١٤٢، ٢٢٧، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٤، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩،
٣٧٣، ٣٧٧، ٣٧٤، ٤٠٣، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٣ .
- العدلية : ٢٩٠ .
- الكرامية : ١١٥، ١١٦ .
- المشاوؤن : ١٢٨، ١٣٧، ٢٤٤، ٣٣٠، ٣٧٣، ٤٠٢ .
- المعتزلة : ١١٥، ١١٦، ١٩٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٦٣،
٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٢ .

فهرس الأماكن والبلدان

- . الأحساء : ٢٩، ٣٢ .
- . أصفهان : ٣٢، ٣٨٤ .
- . إيران : ٣٠ .
- . البحرين : ٣٢ .
- . البصرة : ٣١، ٣٨، ٢٨٦ .
- . بغداد : ٢٦٦ .
- . تركيا : ٣٠ .
- . ترمذ : ٢٦٧ .
- . جوين : ٢٦٨ .
- . سجستان : ١١٥ .
- . شيراز : ٣٧ .
- . طهران : ٣٢ .
- . طوس : ٢٤٣ .
- . القاهرة : ٦٣ .
- . قزوين : ٣٢ .
- . كاشان : ٨٤ .
- . كربلاء : ٢٩، ٣٠، ٣١ .
- . كرمان شاه : ٣٢ .
- . الكوفة : ٦٣، ٢٦٦ .
- . المدينة المنورة : ٣٦ .
- . مدينة مرسية : ٤٥ .
- . مرو : ٢٦٧ .
- . المطيرفي : ٢٩ .
- . مكة : ٤١٦ .
- . النجف : ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٨ .
- . نيسابور : ١١٥، ٢٦٨ .
- . هدية : ٣٦ .

فهرس المصطلحات

- الإبداع : ٥٣ ، ٨٣ ، ١٣٣ ، ٣٠٠ ، ٣٤٦ ، ٣٧٠ ، ٤١٢ .
- الأبدال : ٣٣٨ .
- أبدال الاسم الأكبر : ٣٥٥ .
- أبدان الآخرة : ٤٦٧ .
- الأبدي : ٣٦٤ .
- أبعد الماديات : ٢٧١ .
- الأبواب : ٣٧٠ ، ٣٥٦ .
- الأبوة : ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣٣ .
- الاتحاد الذاتي : ٣٣٣ .
- اتحاد العاقل بالمعقول : ٣١٩ .
- اتحاد المصداق : ١٥٣ .
- اتحاد المفهوم : ١٥٣ .
- الاتحاد بالامتزاج : ٢٥٦ .
- الاتحاد في المصداق : ٢٤٨ .
- الاتحاد في المفهوم : ٢١٠ .
- الاتحاد في الوجود : ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٤١١ .
- آثار الذات : ٢٠٤ .
- آثار فعل الله : ١٠٦ .
- الأثر : ٩٢ ، ١١٩ ، ١٥٠ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٤٣ ، ٤٠٣ ، ٤٢١ .
- أثر الحركة : ٣٣٢ .
- أثر فعل الفاعل : ٣٣٣ .
- أثر فعل القديم : ٤١١ .
- أثر فعل الله : ٩٢ ، ٩٩ ، ٢١٣ .
- الأجرام السماوية : ٢٨١ .
- أجرام الكواكب : ٤٦٩ ، ٣٨٩ .
- الأجسام : ١٢٥ ، ١٦٥ ، ٢٧١ ، ٢٧٥ ، ٣١٥ ، ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٧ ، ٤٠٠ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٣٠ ، ٤٣٤ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ ، ٤٥٣ ، ٤٥٩ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤ .
- الأجسام الجوهرية المجردة : ٤٧٤ .
- الأجسام العنصرية : ٢٧١ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ .
- الأجسام المادية : ٢٧٥ ، ٣٩٧ .
- أجسام جوهرية مجردة فوق الزمان : ٣٩٢ .
- أجسام غير عنصرية : ٣٨٩ .
- الأحداث : ١٠٠ ، ١٨٩ ، ٢٦٥ ، ٢٧٦ ، ٢٩٥ .
- أخت العقل : ٤٣٤ ، ٤٣٥ .
- آخر المجردات : ٣٩١ .
- أخفى الجهولات : ١٨٠ ، ١٨١ .
- الإدراك : ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٣٢ .
- أدلة التمانع : ٢٠٤ .
- أدلة التوحيد : ٢٠٤ .
- آدم : ١١٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣٤٧ ، ٤٢٦ ، ٤٤٦ .
- آدم الأكبر الأول : ٩٨ .
- آدم الأول : ١٨٢ .
- آدم الثاني إلى السابع : ٤٤٦ .

- الأذن النفسية : ٢٨٨ .
 إرادة أزلية : ٢٥٤ .
 إرادة ذاتية : ٢٥٤ .
 أرتسام الصور : ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٣٥٣ ، ٤٥٤ .
 الأرض الجرز : ٢٠٢ ، ٤٤٧ .
 أرض الجسد : ٤٤٤ .
 أرض القابليات : ٤٤٧ .
 الأرض الميت : ٢٠٢ .
 أركان الوجود الأربعة : ٣٤٦ ، ٣٤٧ .
 الأرواح الجزئية : ٤٤٧ .
 الأرواح القدسية : ٢٧٧ .
 الأرواح : ٣١٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥٦ ، ٤٧٠ ، ٤٧٣ ، ٤٧٢ .
 الآزال الحادثة : ١٥٦ .
 الأزل : ٦١ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٢٩ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٦٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٨ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٨١ ، ٣٨٣ ، ٤٣٠ .
 أزل الآزال : ٥٩ ، ٢٥٣ .
 الأزلي : ٢٠٩ ، ٢٢٨ ، ٣٦٤ ، ٤١٨ .
 الاستدارة : ٣٩٧ ، ٤٠٨ .
 أسرع الاستدارات : ٣٩٧ ، ٤٠٨ .
 الاسم الأكبر : ٣٥٥ .
 الاسم البديع بالعقل : ٤٦٣ .
 اسم الشئية : ١٢٤ .
 أسماء الأسماء : ٣٤٧ ، ٣٥٨ ، ٣٧١ .
 الأسماء الحسنی : ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥٢ ، ٣٥١ .
 الأسماء السوءی : ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ .
 الأسماء الفعلية : ٣٤٥ ، ٣٤٨ .
 أسماء الكائنات : ٣٤٧ .
 أسماء الله حيث يجب : ٣٤٦ .
 أسماء الله حيث يكره : ٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .
 أسماء المعاني المعاكسة : ٣٥١ .
 الأسماء المعنوية : ٣٦٩ ، ٣٧١ .
 الاسمان الأعليان : ٣٥٢ .
 الإشارة الوضعية : ٢٧٣ .
 الأشباح : ١٣٩ ، ٢٩٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٩٧ .
 أشباح مغالية : ٢٩٧ .
 الإشتقاق : ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٢٦ ، ٣٢٣ .
 الإشراف المنفصل : ٢٦٤ .
 إشراف فعلي : ٢٦٥ .
 أشرف الممكنات : ٢٧٥ .
 الأشعة : ٢٣٨ ، ٢٧٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٥٦ .
 الأشياء الثابتة : ٢٥٩ .
 الأشياء الخمسة : ٤٧٣ .

- الأشياء المتأصلة : ٢٩٤ .
 الأشياء المجردة : ٢٩٣ ، ٢٩٩ ، ٣٢٠ ، ٣٣٠ .
 الأشياء الموجودة : ٢٣٧ .
 الأشياء الموجودة بالوجود الإمكانى : ٢٥٩ .
 أصل موجودية المخلوق : ١٠٧ ، ١٠٨ .
 الأظلة : ٢٣٧ ، ٣٥٦ .
 الإعتصام بالاعتماد : ٦٢ .
 الإعتصام الحقيقي : ٦١ .
 الإعتصام باللفظ : ٦٢ .
 أعراض الأئمة : ٢٨٢ .
 أعراض الأعراض : ٣٧١ .
 أعراض : ٢٩٧ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ .
 أعلى الأجسام الأرضية : ٣٨٩ .
 الأعيان الثابتة الغير المجمولة : ١٠ ، ٢٩٤ .
 الأعيان الثابتة : ١١١ ، ١٥٦ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ ، ٣٢٩ ، ٣٥٢ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ .
 أعيان الموجودات : ٢٩٩ ، ٣٦٩ .
 الأغشية : ٢٦٩ ، ٢٧٠ .
 الأفراد الممكنة : ١٨٤ .
 الأكوان : ١٠٩ ، ١٣٣ ، ١٩١ ، ٢٣٦ ، ٢٥٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٣٩٦ ، ٤١٠ ، ٤١٣ .
 الألف القائم : ٣٤٠ ، ٣٥٢ .
 الألف المبسطة : ٣٤٠ ، ٣٤١ .
 الألفاظ : ٦٦ ، ١٤٩ ، ٢٢٩ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٢ ، ٣٢٥ ، ٣٥٦ .
 الالتقاء : ٢٨٥ ، ٢٩١ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ .
 الألواح : ٤٩ ، ٣٠٤ ، ٣١٦ .
 ألواح الباطل : ٤٢٥ ، ٤٢٦ .
 ألواح الحق : ٤٢٥ ، ٤٢٦ .
 الألوهية : ٢٠٦ ، ٤٣٩ .
 أم الكتاب : ٣٠٤ .
 الأمة الوسط : ١٩٤ ، ٢١٣ .
 الامتزاج : ١٨٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ .
 الامتاع الإمكانى : ١٦٣ .
 الأمثال : ٧٥ ، ١٢٧ ، ٢٣٨ ، ٤٦٣ ، ٤٦٧ .
 أمر الله : ٨٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٩٦ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ .
 أمر الله الفعلي : ٣٩٧ ، ٤٦٤ .
 أمر الله المفعولي : ٨٣ ، ٤٦٤ .
 الأمر المسلوب : ١٥٣ .
 الأمر المفعولي : ٨٦ .
 الأمر : ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٦ ، ١٢٦ ، ١٥٣ ، ١٧٦ ، ٢٥٢ ، ٣١٠ ، ٣٩٩ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ .
 أمره الواحد : ٨٧ ، ٣٢٨ .
 الإمكان : ٩٤ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٦ ، ١٦٢ ، ١٦٧ ، ١٨٧ ، ٢٠٠ ، ٢٥٣ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٢٠ ، ٣٤٦ ، ٣٥٨ ، ٤١٨ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ .
 الإمكان الجائز : ٢٩٦ .
 الإمكان الراجح : ٢٩٦ .

- الإمكان الراجع الغير متناهي : ٣٤٦ .
 الإمكان الراجع الوجود : ٣٤٦ .
 الإمكان الكلي : ٢٠٠ .
 الإمكانات : ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٨٢ ، ٣٥٥ .
 إمكانات الأشياء : ١٨٢ .
 الأمور الإجمالية : ٢٢٥ .
 الأمور الاعتبارية : ١٤٩ ، ٣٦٤ .
 الأمور الذهنية : ١٧٦ ، ١٧٩ ، ١٨٧ .
 الأنانية : ٧٧ .
 انبساط الإيجاد : ٢٧٠ .
 انبساط العلم : ٢٧٠ .
 الانتزاعي المصدري : ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٤ .
 الانتساب : ١٣٨ .
 الانتساب المفعولي : ٤١٢ .
 الاندكاك : ٤٤٢ .
 الإنزال : ٢٩٥ ، ٢٩٦ .
 الإنسان الكامل : ٧٨ .
 الإنشاء : ٢٩٥ ، ٣٢١ ، ٣٩٩ .
 انقلاب الحقائق : ٢٢٠ ، ٢٣٨ ، ٢٥٧ .
 الأنواع المادية : ٣٩١ .
 الأنية : ٢١٠ ، ٣٥٩ ، ٤٤٤ .
 الأهباط : ٢٩٥ ، ٢٩٦ .
 أول الزمان : ٣٩٠ .
 أول الكتب الكونية : ٣٠٣ .
 أول صادر عن فعل الله : ١٠٤ ، ١٢١ .
 أول فائض عن الفعل : ٨٣ .
 أول فائض من فعل الله : ٣٩٣ .
 أول مخلوق : ٣٩٥ .
 أول مخلوق صدر عن فعله : ١٧١ .
 أول مفعول صدر عن فعله : ١٩١ .
 آية الله العليا : ٨٣ .
 آية أجسام الآخرة : ٤٧٢ .
 الباء من بسملة الفاتحة : ٣٩٣ .
 الباكورة : ٤٦٥ .
 بحر النفس : ٤٤٤ .
 البدء : ٤٧٣ ، ٤٧٤ .
 البدن : ٤٣٠ ، ٤٣٤ ، ٤٣٦ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ .
 البدوات : ٢٣٤ .
 البراهين المنطقية : ٧٢ .
 البرزخ : ٦١ ، ٢٩٦ ، ٣٩١ ، ٣٩٩ .
 بسائط العناصر : ٢٨١ .
 البسائط المركبة : ١٠٣ .
 بسائط عقلية : ٣٦٨ ، ٣٧١ .
 البساطة الحققة : ٢٥٦ .
 البساطة الحقيقية : ٣٥٤ .
 البساطة الذاتية : ١٥٣ .
 البساطة اللاتقة بمقام الحق : ١١٢ .
 البسيط البحت : ٢٦٥ .
 البسيط الحق تعالى : ٢٩٣ .
 بسيط الحقيقة كل الأشياء : ٥٢ ، ٥٩ ، ٨٨ ، ١٤٥ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٧٣ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ .
 البسيط الحقيقي : ١٣٣ .
 بسيط مطلق : ١١٢ .
 البلد الميت : ٤٤٧ .

- البنوة : ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣٣ .
التجانس : ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ .
تجدد الأجسام القارة : ٤٢١ .
تجدد الحركة : ٤٢٠ .
تجدد الحركة الذاتية : ٤٢٠ .
تجدد الطبيعة : ٤١٦ ، ٤١٣ ، ٤٠٢ ، ٣٩٨ .
تجدد الوجود الظلي العرضي : ٤٢١ .
تجدد هوية الزمان : ٤٢٠ ، ٤٢١ .
التجرد : ٣١٩ ، ٢٨٣ ، ٢٨٠ ، ٢٧٤ ، ٣٢٥ .
التزليل الفؤادي : ٤١٩ .
التضارب : ٣٧٠ .
التضاييف : ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٦ .
التعلق الإشرافي : ٤٣٠ ، ٢٦٤ .
التقدم الذاتي : ١٠٣ ، ١٥٧ .
التكسير : ٣٧٠ .
التكوين : ٣٧٧ ، ٣٠٧ ، ٢٦١ ، ١٣١ .
التمكين : ١٣١ .
التميزات النوعية : ١٨٦ .
التميزات الشخصية : ١٨٦ .
التناهي : ١٦٤ .
توحيد الأفعال : ١٦٤ .
توحيد الذات : ١٦٢ .
توحيد الصفات : ١٦٣ .
توحيد عبادته : ١٦٤ .
التكوين الإيجادي : ٤١٣ .
الثبوت : ٩٦ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ٢١١ ، ٢٥٩ ، ٣٦٦ ، ٣٨٨ .
الثبوت الأزلي : ٤١٨ .
ثبوت الأشياء : ٨٩ ، ١٠٠ ، ١٤٧ ، ٢٤٦ .
٢٦٠ ، ٢٥٩ .
الثبوت الإمكانى : ٤١٨ .
الثبوت الذاتى : ٣٨٨ .
ثبوت الوجود الذهني : ٢٦٢ .
ثبوت علمي : ٢٤٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ .
ثبوت عيني : ٢٦٠ .
ثبوت قبل التكوين : ٢٦١ .
جابر سا : ٣٨٩ .
جائلقا : ٣٨٩ .
الجبال : ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٦٩ ، ٤٧٤ .
الجبروت : ٦٠ ، ١٢٦ .
الجسد : ٢١١ ، ٢٨٩ ، ٢٩٧ ، ٣٧٠ ، ٣٩٠ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٤٥٩ .
جسد الآخرة : ٤٦٨ .
جسم : ١١٦ .
الجسم التعليمي : ٣٨٩ .
الجسم الصنوبري : ٢٣٦ .
جسم برزخي : ٣٨٩ .
جسم عنصري : ٣٨٩ .
جسم فلكي : ٣٨٩ .
جسم مقداري : ٣٨٩ .
جعل الانزام : ٣٦٠ .
جعل التلازم : ٣٦٠ .
جعل الماهية : ٣٦٠ .
جعل الوجود : ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ .
جنة الدنيا : ٤٦٧ .

- الجهات الشخصية : ٢١٩ .
- جهات الوضع الثلاث : ٤١١ .
- جهة وجود الشيء : ٨٨ .
- الجواهر القارة : ٤٢١ .
- جوهر الهباء : ٢٧٠ ، ٢٨٣ ، ٢٩٩ ، ٣٤٧ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٥ ، ٤٠٤ ، ٤٧٤ .
- جوهر : ٨٠ .
- الجوهر الفرد : ٤٠٧ .
- الجوهر المجرد : ٣٤٠ .
- جوهرية الشيء : ٢٧٦ ، ٢٨١ .
- الحادث : ١٥٤ ، ١٩٧ ، ٢١٩ ، ٢٥٣ ، ٤٣٠ .
- حدود الإيمان : ٥٣ ، ٧٠ .
- الحدود التوحيدية : ١١٣ .
- الحدود الصورية : ٣٨٨ .
- الحدود العينية : ١٨٦ .
- الحدود الهندسية : ١٨٦ .
- حديث النفس : ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٨ ، ٤٥٢ .
- حركة الاحتياج : ٤٠٩ .
- الحركة الإرادية : ٤٣٦ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ .
- الحركة الأصلية : ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ .
- الحركة الأصلية الافتقارية : ٤١٢ .
- الحركة الأصلية الجوهرية : ٤١١ .
- الحركة الإيجابية : ٣٣٢ ، ٣٣٤ ، ٤٦٦ .
- الحركة الذاتية : ٤٠٩ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ .
- الحركة الذاتية الوجودية : ٤١٩ .
- الحركة الطبيعية : ٤٠٩ .
- الحركة الطبيعية الذاتية : ٤١٣ .
- الحركة العرضية : ٤١٢ .
- الحركة الكونية : ٣٩١ .
- الحركة المتجددة : ٤١٧ .
- الحركة الوضعية : ٤٠٧ .
- الحروف اللفظية : ١٠٩ ، ٢٣٦ .
- الحروف النقشية : ٢٣٦ .
- حشر الأجساد : ٤٧٠ .
- الحصة الحيوانية : ١٢٧ .
- الحصة المادية : ٣٨٨ .
- حصة من الجنس في النوع : ٨١ .
- حصة من الفصل في الشخص : ٨١ .
- حصة من حصة النوع : ٨١ .
- الحصص الجنسية : ٨١ ، ٤٧٤ .
- حصص الحيوان : ٢٣٢ .
- الحصص المادية : ٢٠١ .
- الحصص النوعية : ٨١ ، ١٨٣ ، ٣٩١ .
- الحصول : ١٢٧ ، ٢١٨ .
- الحصول الجمعي : ٢١٨ .
- الحصولات والتحقيقات الجسمانية : ٢٠١ .
- الحضور العام الكلي : ٢٥٠ ، ٢٥١ .
- حقائق الأشياء : ٢٣٣ ، ٢٤٠ ، ٢٩٤ ، ٣٥٨ ، ٤٠٤ ، ٤٣٠ .
- حقائق الأنبياء والمرسلين : ٦٩ .
- الحقائق النورانية : ٢٢٤ .
- الحقائق النورية : ٣٠٢ .
- حقيقة الشيء : ١٤٨ ، ١٨٩ ، ٢١٢ ، ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٧٢ .

- حقيقة العلم : ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٧٥ ،
 ٢٢٠ ، ٢١٧ .
 الحقيقة الخمدية : ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٩ .
 حقيقة النار : ١٤٨ .
 الحقيقة النوعية : ٢١٩ .
 حقيقة الوجود : ٥٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٧ ،
 ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ،
 ١٠٧ ، ١٠٨ .
 حقيقة مادة الشيء : ٨٠ .
 حقيقة محمد وآله عليه السلام : ٤٠١ .
 الحكماء الأوائل : ٤٠٢ .
 الحكمة المضمونة : ٣٦٧ ، ٣٥٨ .
 الحكمة النظرية : ٤١١ ، ٤١٠ ، ٣٦٩ .
 حواء : ١٨٢ .
 الحوادث الكونية : ٢٣٧ .
 الحياة الإلهية : ٨٥ ، ٣٥٧ .
 حياة الله : ٣٥٨ .
 حيثية السلب : ١٤٦ .
 حيوانية حسية فلكية : ٤٥٤ .
 خارج الذات : ١٥٨ ، ٢٢٤ ، ٢٣٦ ،
 ٢٦٣ ، ٢٨٣ ، ٣٥٩ .
 الخزائن الإمكانية : ٢٦٠ .
 الخزائن التي لا تنفذ : ٢٦٠ .
 خزانة الأكوان أو الإمكان : ٢٥٨ .
 خزانة المكونات : ٩٨ .
 خزانة الممكنات : ٩٨ .
 خصوص الأجسام : ١٢٥ .
 خصوص الجبروت : ١٢٥ .
 خصوص الفرقان : ٢٩٨ .
 خصوص الملوك : ١٢٥ .
 خصوص عالم الأمر السرمدى : ١٢٥ .
 خصوص وجوده : ٢٧٨ .
 الخلق الأول : ٦٩ ، ٩٢ ، ٢٩٩ ، ٤٦٥ .
 الدثور : ٤٠٠ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٦١ .
 دليل التمانع : ٣٤٥ ، ٣٦٣ .
 دليل الحكماء : ٢٠٣ ، ٣٦٣ ، ٣٩٢ .
 دليل الحكمة : ٢١١ ، ٣٢٦ ، ٤١٠ ،
 ٤٤٧ ، ٤٥١ ، ٤٥٦ .
 دليل الفرجة : ٢٠٣ ، ٣٦٣ .
 دليل المجادلة : ٤١٠ .
 الذات الحادثة : ٣٣٨ .
 ذات الفعل : ١٨٢ .
 الذات الكاملة : ١٦٨ ، ١٩٧ ، ٣٣٩ .
 ذات الله : ٥٢ ، ٥٩ ، ١٠٩ ، ١١٨ ، ١١٩ ،
 ١٢١ ، ١٣٠ ، ١٥٧ ، ١٦٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٤ ،
 ٢٢٣ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٨٦ ،
 ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٥٦ ، ٣٦٧ ، ٤١١ ، ٤٣٣ ،
 الذات المحدثة : ٢٦٥ .
 ذات الواجب : ١٧٨ ، ٤٦٤ .
 الذمام : ٦١ .
 ذمام الله الحقيقي : ٦٢ .
 ذمام الله النيع : ٦٠ ، ٦٤ .
 ذوات الأنبياء : ٢٩٧ .
 الراسخون في العلم : ١٩٤ ، ٢١٣ .
 الربوبية إذ لا مربوب : ٥٢ .
 الربوبية إذ مربوب : ٥٣ .
 الربوبية الصرف : ٧٨ .
 الرتبة : ٣٠٧ ، ٣٨٨ ، ٤٣٤ .

- الرتبة الإمكانية : ٢٦٠ .
 الرحمة : ٤٢ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٤١٩ .
 الرقائق : ٢٠١ ، ٣١٥ .
 رقيقة : ٢٥٢ .
 ركن العرش الأحمر : ٤٠٣ .
 روح القدس : ٤٦٥ .
 روح الميل : ٤٠٥ .
 الروح من أمر الله : ٣٠٨ ، ٣٩٦ .
 الزمان : ٦٠ ، ٩٩ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ ، ٢٧٥ ،
 ٢٧٩ ، ١٩٧ ، ٣١٥ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٠ ،
 ٣٨١ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ،
 ٣٩٣ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٤٠٤ ، ٤١٣ ، ٤١٦ ،
 ٤١٧ ، ٤٢١ ، ٤٣١ ، ٤٧٤ .
 الزيت الذي يكاد يضيء : ٤٤٧ .
 الساعة : ٤٤٤ ، ٤٦٨ ، ٤٧٠ ، ٤٧٣ .
 السبق الجبروتي : ٦٠ .
 السبق السرمدى : ٦٠ .
 السبق العقلي : ٦٠ .
 السبق الملكوتي : ٦٠ .
 السبق النفسى : ٦٠ .
 الستر : ١٩١ .
 السجل : ٤٦٨ .
 السحاب الثقال : ٤١٩ .
 السحاب المتراكم : ٤١٩ .
 السحاب المزجى : ٤١٩ .
 سر سر القادر : ٨٧ ، ١١٢ ، ٣٢٨ .
 السرمد : ٦١ ، ٩٩ ، ١٨٢ ، ٢٩٦ ، ٣٠٢ ،
 ٣٥٥ ، ٣٦٠ ، ٣٨١ .
 سكر المعرفة : ٣٩٠ .
 الشؤن المتجددة : ٣٨٤ .
 الشبح : ٢٣٣ ، ٢٣٧ .
 شعاع الستر : ١٩١ .
 شعاع من نور النبوة : ٥٤ .
 شكل المخلوق : ١٤٠ .
 شهادة الحق للحق : ١٢٢ .
 شهادة الرسم بالرسم للرسم : ١٢٢ ،
 الشيء القائم بذاته : ١٧٦ .
 الشيء القائم بغيره : ١٧٦ .
 الشيء القائم بنفسه : ١٨٠ .
 الشيء بحقيقة الشيئية : ٣٥٩ .
 الصاقورة : ٤٦٥ .
 صبغ الرحمة : ٥٣ .
 صدر القلب : ٢٨٩ .
 صفات الأفعال : ١١١ ، ١٣٦ ، ٢٠٢ ،
 ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٦ ، ٢٢٦ ، ٢٥٤ ،
 ٢٨٦ .
 الصفات الثبوتية : ٢٠٧ ، ٢٨٦ .
 الصفات الذاتية : ٢١٥ ، ٢٨٦ .
 الصفات السلبية : ١٢٠ ، ١٥٠ .
 الصفات الفعلية : ٢٤٨ .
 الصفة العنوانية : ١٣٤ .
 صفة القديم : ٢٦٣ ، ٢٨٦ .
 الصورة الإدراكية : ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ .
 الصور الجوهرية : ٢٠٢ ، ٣١٥ ، ٣٤٠ .
 الصور الشبحية الظلية : ٢٠٢ .
 الصور العقلية : ٢٤٩ .
 الصور العلمية : ١٠٠ ، ٢٤٠ ، ٢٧١ ، ٣٥٤ ،
 ٣٥٨ ، ٣٧١ ، ٣٧٤ ، ٣٨٩ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ .

- الصور العلمية الغير مجهولة : ٣٧٨ .
الصور المثالية : ٣٤٠ .
الصور المجردة : ٢٨١ ، ٢٧٤ ، ٢٥٦ ، ٢٨١ ، ٤٣٨ ، ٤٣٧ .
الصور المفارقة : ٢٤٦ ، ٢٤٥ .
الصور المنتزعة من الخارج : ١٤٨ .
الصور النوعية : ١٨٦ .
الصور : ٨١ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ٢٣٨ ، ٣١٥ ، ٣٣٣ .
صورة الإجابة : ٥٤ ، ٥٣ .
صورة الإنكار : ٥٤ ، ٥٣ .
صورة الإيمان والتوحيد : ١١٩ .
صورة الحق : ٧١ .
الصورة الخيالية : ٢٥١ .
الصورة المعقولة : ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٨ ، ٣٢٥ .
الصورة الموهومة : ٧٧ .
الصوغ الأول : ٤٠٤ .
الصوغ الثاني : ٤٠٤ .
الصوغ الكامل : ٤٠٤ .
الطبائع الأربع : ٣٩٥ ، ٤٣٢ ، ٤٣٦ .
الطبائع العلوية : ٣٩٣ .
الطبائع الجزئية : ٤٤٧ .
الطبيعة الأولى : ٤٧١ .
طبيعة التطبع : ٧١ .
طبيعة الشيء : ٤٠٣ ، ٤٥٤ ، ٤٦٠ .
طبيعة الفطرة : ٧١ ، ١٠٩ ، ١١٣ .
طبيعة الفلك : ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ .
طبيعة الكل : ٢٧٠ ، ٣٧٠ ، ٣٩١ ، ٤٠٣ ، ٤٤٧ ، ٤٧٤ .
الطبيعة الكلية : ٤٧٤ .
الطبيعي الحقيقي : ٤٢٤ .
الطبيعي الكلي : ٤٢٤ ، ٤٢٩ .
الطور : ٣٤٠ .
طين متصل : ٤٧١ .
ظرف التحليل : ٢٠٦ ، ٢١٥ ، ٢٤٩ .
الظل : ٥٦ ، ١٤٤ ، ١٨٨ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٤٣٢ ، ٤٤٠ ، ٤٥٥ ، ٤٦٠ .
ظل الفعل المنفصل : ٣٣٣ .
ظل منفصل : ٢٦٤ .
ظل موهوم : ١٠١ .
ظلي : ٤١٩ ، ٤٢٩ .
الظهور الأثري : ٣٣٣ .
الظهور الثاني : ٣٣٤ .
ظهور الشيء : ٣٢٦ ، ٣٣٤ .
عالم الأجسام : ٢٩٣ ، ٣٨١ .
عالم الأسماء : ٣٤٥ ، ٣٤٦ .
عالم الأمر : ٩٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٩٥ .
عالم الأمر السرمدي : ١٢٥ .
عالم الأمر المفعولي : ٢٥٢ .
عالم البرزخ : ٣٩١ .
العالم الجسماني : ٢٥٢ .
عالم الخلق : ٩٩ ، ٢٩٩ .
العالم الصغير : ٤٥٨ .
عالم الطبائع : ٣٧٩ .

- عالم الطبيعة الكلية : ٤٧٤ .
 العقل الكلي الفعال : ٣٤٠ .
 العالم الطبيعي : ٢٥٢ .
 عقل النبي ﷺ : ٣٠٨ .
 عالم العقول : ٢٧٨ ، ١٢٥ .
 العقل بالاسم البديع : ٤٦٣ .
 عالم الفعل : ٣٠٠ .
 العقل الجزئية : ٤٤٦ ، ٤٤٧ .
 العالم الكبير : ٤٥٨ ، ٣٤٠ .
 العلامات : ٥٣ ، ١٢٤ ، ٣٧٠ .
 عالم الكون : ٣٨١ ، ٢٩٤ ، ١٣١ .
 علة التجدد : ٤٠٥ .
 عالم المثال : ٣٩١ ، ٧٨ ، ٩٩ ، ٣٤٧ .
 علة التكوين : ٣٧٧ .
 عالم النفوس : ٢٧٨ .
 علة تامة : ٣٨٣ .
 العالم المثالي : ٢٥٢ .
 علة الكون : ٣٧٧ ، ٣٨٠ .
 العالم الروحاني : ٢٥٢ .
 علة الربط الانتسابي : ٤٠٢ .
 العالم النفسي : ٢٥٢ .
 العلة الصورية : ٤٦٤ .
 العالم الهولائي : ٢٥٢ .
 علة العقل : ٥٩ .
 العبودية الصرف : ٧٨ .
 العلة الغائية : ٤٦٤ .
 عدم الكون : ٣٩٥ .
 العلة الفاعلية : ٤٦٤ .
 عدم زماني : ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩٥ .
 علة لا علة لها : ١٦٦ .
 العدم : ٨٩ ، ٩٦ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .
 العلف : ٣٤٣ .
 العلق : ٤٣٦ .
 العلم الأربعة : ١٨٨ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ .
 العلم الأزلية : ٢٣٧ .
 علم (الله) الواحداني : ١٣٨ ، ١٤١ .
 العقل الجوهرية : ٢٩٨ .
 العلم الإجمالي : ٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٤٤ .
 العقل العاشر : ٣٣٩ .
 علم الأخلاق : ٦٨ .
 عقل العناصر : ٣٣٩ .
 العلم الأزلية : ٩٧ ، ١٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٣ .
 العقل الفعال : ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ .
 العلم الإشراقي : ١٤٣ ، ٢٥١ ، ٢٦٥ .
 العقل الفعلي : ٢٩٨ .
 العلم الإمكاني : ٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٧٠ .
 عقل الكل : ٦٠ ، ٢٧٠ ، ٣٠٠ ، ٣٣٩ .
 العلم البرزخي : ٢٠٢ .
 العقل الكلي : ٥٩ ، ٢٨٠ ، ٣٠٠ ، ٣٠٧ .
 العلم التفصيلي : ٢٢١ .
 العلم الجسماني : ٢٠١ .
 العلم الكبر : ٣٤٧ ، ٣٥٦ ، ٣٨١ ، ٣٩٤ ، ٣٤٦ .

- العلم الحادث : ٢٢٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ ، ٢٧٨ ، ٢٧٣ .
 العينية : ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٨ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٨١ .
 عينية الصفات : ٢١٤ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ .
 غصن من نور الأنوار : ٣٤٧ .
 الغني المطلق : ١١٦ ، ١١٨ .
 الغير القارة : ٤١٧ .
 الفؤاد : ١٣٥ ، ٣٧٨ ، ٤٢٨ .
 فاعل العالم : ٣٨١ .
 فاعل الكل : ٣٧٤ .
 الفاعل المباشر : ٤٤٩ ، ٤٥٠ .
 فاعل المختار : ٣٨٤ .
 فاعل بالاختيار : ١٣٠ ، ٣٧٤ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ .
 فاعل بالتجلي : ٣٧٥ .
 فاعل بالتسخير : ٣٧٥ .
 الفاعل بالجبر : ٣٧٥ .
 الفاعل بالرضا : ٣٧٥ .
 الفاعل بالطبع : ٣٧٣ ، ٣٧٤ .
 فاعل بالعناية : ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ .
 فرقان : ٢٨٩ .
 الفعل البسيط المجرد : ٢٨٦ .
 فعل الذات : ١٢٥ .
 فناء الجزئيات : ٤٦٩ .
 فناء العالم العلوي : ٤٦٩ .
 الفهم : ٧٢ ، ٤٦٣ .
 الفهواني : ٣٧٨ .
 القارة المتماسكة : ٤١٧ .
 القاسر : ٤٥٢ .
 العلم الحادث : ٢٢٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ ، ٢٧٨ ، ٢٧٣ .
 العلم الحق ﷻ : ١٤٢ ، ٢١٤ .
 العلم الذاتي : ٢٢٣ ، ٢٦٥ ، ٤٣٩ .
 العلم الروحاني : ٢٠٢ .
 العلم الزيتي : ٢٠٢ .
 علم الساعة : ٤٦٣ ، ٤٧٣ .
 علم الشريعة : ٦٨ .
 العلم الطبائعي : ٢٠١ .
 العلم العقلي : ٢٠١ .
 العلم القديم : ٢٥٤ ، ٢٦٤ ، ٢٨٣ ، ٤٤١ .
 العلم الكوني : ٢٠١ .
 العلم اللدني : ٤٢ ، ٤٦ ، ٧٦ .
 علم الله الإمكان : ٢٥٨ ، ٣٠٧ .
 علم الله الحادث المخلوق : ٢٦٣ ، ٢٤٧ .
 علم الله بذاته : ١٤١ .
 العلم المتعلق بالمعلومات : ٢٠٠ .
 العلم المطلق : ١١٣ ، ٢٢٠ .
 العلم المقترن المعلوم : ٢٠٠ .
 العلم النفسي : ٢٠٢ .
 علم الهيمياء : ٣٧١ .
 العلم الهولائي : ٢٠٢ .
 العلم بالله : ٧٥ .
 العلم في الأزل : ١٤١ ، ١٤٢ ، ٢١٩ ، ٤٣٠ .
 العمق الأكبر : ١٦٩ ، ٣٠٢ ، ٣٤٦ ، ٣٨١ .
 العنوان : ٥٣ ، ٨٣ ، ١٦٥ ، ١٨٤ ، ٢٢٦ ، ٣٧٠ ، ٣٥٥ .
 العين الثابتة في الذات : ٣٦٠ .

- قيام صدور : ٤٥٩ .
 القدرح المعلى : ٤٩ ، ٤٦ .
 القدم : ٥٩ ، ٦٠ ، ١٠٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٦٠ ، ٣٥٣ ، ٣٦٤ ، ٤٠٢ ، ٤٠٩ ، ٤١١ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٤٠ .
 القدم الإمكاني : ٦٠ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ .
 القدم الشرعي : ٢٦٠ .
 القدم اللغوي : ٢٦٠ .
 القديم الدهري : ٦٠ .
 القديم الزماني : ٦٠ .
 القديم السرمدي : ٦١ .
 القلم : ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣١٦ ، ٤٣٥ ، ٤٤٥ ، ٤٤٧ ، ٤٦٥ .
 قوة الفلك التعقلية : ٤٦٢ .
 قوة الفلك الحياة : ٤٦٢ .
 قوة الفلك الخيالية : ٤٦١ .
 قوة الفلك العلمية : ٤٦١ .
 قوة الفلك الفكرية : ٤٦٢ .
 قوة الفلك الوجود الثاني : ٤٦٢ .
 قوة الفلك الوهمية : ٤٦٢ .
 القيومية : ١٨١ .
 قيام تحقق : ٨٣ ، ١٧١ ، ٢٢٨ ، ٢٨٢ ، ٣٠٠ ، ٣١٤ ، ٣٣٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ .
 قيام عروض : ٣١٤ .
 قيام ظهور : ٣١٣ ، ٤٢٩ .
 قيام ركفي : ٨٣ ، ٨٦ ، ١٣٤ ، ١٧١ ، ٤٠٥ ، ٤١٧ .
 قيام صدور : ٨٣ ، ٨٦ ، ١٣٤ ، ١٧١ ، ٢٨٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٧ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٢٨٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣٣٠ ، ٣٣٤ ، ٤٢١ ، ٤١٣ ، ٤٠٥ ، ٣٩٧ ، ٣٨٠ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٦١ ، ٤٦٤ .
 كتاب الامكانات : ٣٠٣ .
 الكتاب الأول : ٢٥٨ .
 الكتاب الثالث : ٣٠٣ .
 الكتاب الثاني : ٣٠٣ .
 الكتاب الخامس : ٣٠٤ .
 الكتاب الرابع : ٣٠٣ .
 الكتاب السابع : ٣٠٤ .
 الكتاب السادس : ٣٠٤ .
 الكتاب المسطور : ٢٩٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ .
 الكتب الإلهية : ٢١٢ .
 الكرويين : ٦٩ ، ٣٠٥ ، ٤٠٣ .
 الكسر الأصغر : ٤٠١ .
 الكسر الأكبر : ٤٠١ ، ٤٠٤ .
 الكسر الأول : ٤٠٤ .
 الكشف : ٤٢ ، ٥٥ ، ٧٦ ، ١٢١ ، ٣٥٨ .
 الكلام اللفظي : ٢٨٨ ، ٢٨٩ .
 الكلام النفسي : ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ .
 الكلمات التامات : ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ .
 ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ .
 الكلمات اللفظية : ٢٩٧ .
 كلمات المعنوية : ٢٩٧ .
 الكلمات الناقصات : ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

- الكلمات الناقصة : ٢٩٧ .
- الكلبي الطبيعي: ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩ .
- الكلبي العقلي : ٤٢٤ .
- الكلبي العقلي : ٤٢٤ .
- الكلبي المنطقي : ٤٢٤ .
- الكمال الحقي : ١٦٥ .
- الكمال الحقيقي : ١٦٥ .
- كمال الذات : ١٦٥ .
- كمال العقل : ١٦٥ .
- الكمال الفعلي : ١٦٥ .
- الكمال الممكن : ١٦٥ .
- كمال إمكاني : ١٩٩ .
- كنه المعلوم : ٢٦٥ .
- الكون في الأعيان : ٨٠، ٩٠، ٩١، ١٢٦، ١٧٧، ٢٩٩، ٣٩٠ .
- اللامجموعية : ١١٢ .
- اللواحق الستة : ٣٨٨ .
- اللوح الكلبي : ٣٠٣ .
- اللوح الخفوظ : ٢٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٤٧ .
- المادة الجسمية : ٤٠٤ .
- المادة العنصرية : ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٩٨، ٣٣٩، ٣٧٨، ٣٧٤ .
- المادة المنيرة بنور الإمتثال : ٥٤ .
- المادة بالمعنى الأول من الوجود : ٢٧٧ .
- الماهية الغير مجمولة : ٩٣ .
- الماهية المطمئنة : ٥٤ .
- الماهية : ٥٣، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٠١، ١٢٤، ١٢٦، ١٧٩، ١٧٧، ٢٧٨، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٨، ٣٩٦، ٤١٠، ٤٢٠، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٦١ .
- ماهية الممكن : ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٠ .
- ماهية الواجب : ٢٠٩ .
- الماهية بالمعنى الأولى : ٩٢، ٣٧٨ .
- الماهية بالمعنى الثاني : ٩٢، ٢٧٨ .
- الماهية بلا شرط : ٤٢٢، ٤٢٧ .
- متممات القابلية : ١٢٤، ٢٣١، ٣٠٧ .
- متناهي الذات : ١١٥ .
- المثال : ٩٩، ١٣٤، ٣٥٥، ٣٧٨، ٣٧٩، ٤١٢ .
- مثال الذات البحث : ١٣٣، ١٣٤ .
- المثل الأعلى : ٨٤، ٣٥٥ .
- المثل الأفلاطونية : ٢٤٦، ٢٥٤، ٤٢٣ .
- المثل العقلية : ٢٤٥، ٢٥٨ .
- المجرد : ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٢٠، ٣٩٩ .
- المجرد الحادث : ٢٧٨ .
- المجردات : ١٢٥، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٢١، ٣٣١، ٣٥٩، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٧، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٢٣، ٤٦٢ .
- المحال الثلاثة : ١٢٤، ٢٠٣ .
- محدد محدد الجهات : ٣٩٠ .
- المحرك المفارق : ٤٦٣، ٤٦٩ .

- محقق الحقائق : ٢٢٢، ٢٢٩ .
 محل مشيئة الله : ٣٠٠ .
 مخ الدماغ : ٤٥٩ .
 المختار الكامل : ٣٨٣ .
 المخلوق باليدين : ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٠ .
 مرآة الحكماء : ٤٧٢ .
 مرتبة أطراف الأرض : ٣٨٨ .
 مرتبة الألف : ٤١٩ .
 مرتبة الحروف : ٤١٩ .
 مرتبة النقطة : ٤١٩ .
 المزاوِل : ٤٦٣ .
 المشاء : ٣٥٥ .
 مشيء الأشياء : ٢٢١، ٢٢٥ .
 المشيئة : ٥٣، ٦١، ٨٣، ٨٤، ٩٨، ١٠٩ .
 ١٣٣، ٢٢٦، ٢٥٤، ٢٥٩، ٣٠٠، ٣١١ .
 ٣٤٦، ٣٥٥، ٣٨١، ٣٨٣، ٤٠٨، ٤١٢ .
 المشيئة الإمكانية : ٩٨، ٣٥٥ .
 المشيئة الكلية : ٤٤٦ .
 المشيئة الكونية : ٩٨، ٣٥٥ .
 المطلق : ١١٦، ١١٨، ١٦١، ١٧٥ .
 ١٧٦، ١٨٢، ١٩٣، ١٩٩ .
 مطلق الطبيعة : ٤٠٥، ٤١٢ .
 المعاني : ٧٨، ١١٤، ١١٦، ١٢٣، ١٢٧ .
 ١٤٨، ١٦٢، ١٧٨، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٧ .
 ٢٠٩، ٢١٠، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٤ .
 ٣٥١، ٣٥٦، ٣٧٠ .
 معرفة الصفات : ٧٥ .
 المعلق : ٤٦٩ .
 المعقولات الثانية : ٢٣٥ .
 المعقولات الذهنية : ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩ .
 ١٨٣، ١٨٥، ٤٢٠، ٤٢٥ .
 المعلوم بالذات : ٢٨٠، ٢٨٣ .
 المغايرة : ١٢٩، ١٣٢، ١٣٧، ١٤٣ .
 ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢١ .
 ٢٢٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٦٠ .
 ٢٧٥، ٣٣٤، ٣٣٦ .
 المفارقات المحضة : ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩ .
 ٤٤١، ٤٤٥، ٤٦٢ .
 المفعول الأول : ٦٠، ٨٣، ١٦٤ .
 المفعولات : ١٣١، ١٧٢، ٢٠٣، ٣٩٤ .
 ٤٥١ .
 المقامات : ٥٣، ٥٩، ٨٣، ١٢٣، ٣٥٥ .
 ٣٧٠، ٤٠٠، ٤٥٤ .
 المقبول : ٤١٣ .
 مقدار التبديل : ٤١٣، ٤١٧ .
 مقدار التجدد : ٤١٣، ٤١٧ .
 المكث الوقتي : ٤٧٤ .
 ملائكة الحجب : ٦٩، ٤٠٣، ٤٠٤ .
 الملائكة الطبيعيون : ٢٧٩ .
 الملائكة العالون : ٣٧٠ .
 الملائكة العقليون : ٢٧٩ .
 الملائكة النفسانية : ٣٨٩ .
 الملائكة النفسيون : ٢٧٩ .
 الملك : ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٧٦، ٤٤٩، ٤٥٢ .
 ٤٦٣ .
 الملك الموكل بملائكة الحجب : ٤٠٣ .
 ممكن الوجود : ٧٦، ١٠٢ .
 المتمتع : ١٥٣، ١٦٢، ١٩٧، ٢٦٠ .

- الممكن : ٨٠ ، ٨٢ ، ١١٩ ، ١٦٨ ، ١٧٧ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٢ ، ٣٢٧ ، ٣٥٤ ، ٣٥٨ ، ٣٦٠ ، ٤٠٧ ، ٤١٠ ، ٤٢٩ .
- الممكنات : ٧٨ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٣٠ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ٢٢٤ ، ٢٣٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥٧ ، ٢٧٢ ، ٣٠٠ ، ٣٥٥ ، ٤٠٨ ، ٤٢٧ .
- الممكنات الثابتة في الإمكان : ٢٦٠ .
- المنبسط على القديعات الأزليات : ٨٧ .
- المنتهى : ٤٦٦ .
- المنتهى إليه : ٤٦٦ .
- الميل : ٤٠٥ ، ٤٠٨ .
- الميل التكويني : ٤١٣ .
- النفس الإلهية : ٣٤٦ .
- النفس الحسية : ٤٣١ .
- النفس الحيوانية : ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٦ .
- النفس الرحاني الأول : ٤١٩ .
- النفس القدسية : ٤٣١ .
- النفس الكلية الملكية : ٤٣٤ .
- النفس الكلية : ٤٤٦ ، ٤٤٧ .
- النفس اللاهوتية الملكية : ٤٣٣ ، ٤٣٤ .
- النفس الناطقة القدسية : ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ .
- النفس النامية النبائية : ٤٣١ ، ٤٣٤ .
- النفوس الجزئية : ٤٤٦ .
- النفوس الحيوانية الحسية : ٤٣٦ ، ٤٢٩ .
- نفوس العلماء : ٣٨٩ .
- النفسي : ٨٣ ، ١٠٥ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٩٤ ، ٣٩٥ .
- النكتة البيضاء : ٧١ ، ٧٢ .
- النكتة السوداء : ٧٢ .
- النور الأبيض : ٤٤٧ .
- النور الأحمر : ٤٤٧ ، ٤٧١ .
- النور الأخضر : ٤٤٧ .
- النور الإشراقي : ٢٦٤ .
- النور الأصفر : ٤٤٧ .
- النور الأكبر : ٤٦٥ .
- نور الأنبياء : ٤٢١ .
- نور الأنوار : ٣٤٦ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٤٦٤ .
- النور الذي تنورت منه الأنوار : ٦٠ .
- النور الذي خلق منه المؤمن : ٥٤ .
- نور الستر : ١٩٠ .
- نور الصورة : ٥٤ .
- نور الله : ٣٧٨ .
- نور المادة : ٥٤ .
- النور المحمدي ﷺ : ٨٣ ، ٣٠٠ ، ٤٤٦ .
- هست : ٨٢ ، ٩٠ ، ٩٦ ، ٢١٣ .
- هستي : ١٧٥ .
- هورقلييا : ٣٨٩ ، ٣٩٩ .
- الهويات : ٢١٢ ، ٣٧٨ .
- الهويات الملقى فيها : ٣٧٨ ، ٣٧٩ .
- الهيات المنفصلة : ٣٧٢ .
- الهينة الإشراقية : ٣٧٢ .
- الهينة العارضة : ٣٧٢ .
- الهينة المنتزعة : ١٠٢ .

- هيئة الولاية : ٥٣ ، ٥٤ .
- الوجود الصفقي : ٩٧ .
- الهيولى : ٧٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣ .
- الوجود الظلي العرضي : ٤٢١ .
- واجب الوجود : ٥٥ ، ٥٦ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ١٠٢ ، ١٦١ ، ١٦٧ .
- الوجود العقلي : ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ .
- الوجود الغير المجعول : ٩٣ .
- الواجب تعالى : ٨٤ ، ١٠٩ ، ١٣١ ، ١٤٠ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٣ ، ١٧٨ ، ١٨٥ ، ٢٦٤ .
- الوجود الكوني : ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٤١٨ .
- الوجود المادي : ٢٦٩ ، ٢٧١ .
- الوجود المطلق : ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ٣٨١ ، ٣٩٣ ، ٣٩٥ ، ٤١٨ ، ٤١٩ .
- الواحد : ٨٧ ، ٨٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٦ .
- الوجود المقيد : ٣٣٩ ، ٣٨١ ، ٣٩٣ .
- الواصل : ٤٤٣ .
- الوجود الممكن : ٨٠ ، ٨٢ ، ١٦٨ ، ٣٥٩ .
- وجه ربك : ٣٩٨ ، ٤٠٠ .
- الوجود الموصوفي : ٩٧ .
- وجه الله : ٣٤٩ ، ٤٢٥ .
- الوجودات الحادثة : ٥٣ .
- وجه الله القديم : ٥٨ ، ٥٩ .
- الوجودات الذهنية : ٤١٥ .
- وجوب راجحي : ٢٢٨ .
- الوجودات المشوبة بالنقص : ٨٠ ، ٨٤ ، ١٠٠ .
- الوجوب الأزلي : ٢٢٨ .
- الوجودات الممكنة : ٨٨ ، ١٦٨ ، ١٨٤ .
- الوجوب العلمي : ٢٢٨ .
- وحدات عددية : ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٣٣٩ ، ٣٤١ .
- الوجود الإدراكي : ٣٢٠ ، ٣١٩ .
- الوحدات الاتصالية : ١٢٦ .
- الوجود الإدراكي النسبي : ٣١٩ .
- الوحدة الاجتماعية : ١٢٥ ، ٢٣٠ .
- الوجود الإمكاني : ٩٩ ، ٣٩٥ ، ٤١٨ .
- الوحدة الأزلية : ١٢٥ .
- الوجود الخارجي : ٤٢٠ .
- الوحدة الانتزاعي الظلي : ٤٢٠ .
- الوحدة الاتزاعي المصدري : ١٧٨ .
- وحدة التضاييف : ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣١ .
- الوجود الانتزاعي : ٧٦ .
- الوحدة الجنسية : ١٨١ ، ٢١٩ ، ٢٣٢ .
- الوجود الحقيقي : ٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٤ .
- الوحدة الحقية : ١٦٤ .
- الوجود الحق : ٣٩٣ ، ٣٩٤ .
- وحدة الحقيقية : ١٠٩ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٤١ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٨١ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ .
- الوجود الذاتي : ٤٢٠ ، ٤٢١ .
- الوجود الذهني : ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
- الوجود الراجع : ٣٨١ .

- وحدة العدد : ٢٣٠ .
- وحدة العقل : ٣٤١ .
- وحدة الكل : ٢٣٦ ، ٢٣٥ .
- وحدة المجهولة الكنه : ١٣٨ .
- وحدة المشتق : ١٨١ .
- وحدة الوجود : ١٩٢ ، ٨٥ .
- وحدة النوع : ٢٣٦ .
- وحدة الواحد : ٢٣٠ .
- وحدة الواحد الذاتية : ٢٣٠ .
- وحدة الوجود : ١٧١ ، ١٣٨ ، ٨٥ ، ١٩٢ ، ٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢٢٢ ، ٢٢٨ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ .
- وحدة نوعية : ١٨١ ، ٢٣٢ .
- وحدته ﷺ : ١١٤ ، ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٤ ، ٢١٦ ، ٢٢١ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ .
- الوصف المحدث : ٣٧٨ .
- الولادة : ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، ٤٣٣ .
- الولاية : ٥٠ ، ٦٠ .
- ولاية الله : ٦١ .
- ولاية محمد وآله ﷺ : ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ .
- يوم القيامة الأول : ٤٧١ .
- يوم القيامة الثاني : ٤٧١ .

فهرس الأشعار

| الصفحة | متن البيت |
|--------|---|
| ٢١٤ | ءَاحَطْتُ خُبْرًا جَمَلَةً وَمَفْصَلًا |
| ٤٤٥ | أَتَحْسَبُ أَنَّكَ جَرَمٌ صَغِيرٌ |
| ١٠١ | أَرَاكَ تَسْأَلُ عَنِ نَجْدٍ وَأَنْتَ بِهَا |
| ٢١٤ | أَمْ جَلَّ قَدْرُكَ أَنْ يُحَاطَ بِكُنْهِهِ |
| ٢٨٧ | إِنْ الْكَلَامُ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا |
| ٣٢٢ | إِنْ تَاهَ جَزَارُكُمْ عَلَيْكُمْ |
| ١٧١ | أَنَا كَالثُوبِ إِنْ تَلَوْنَتْ يَوْمًا |
| ٢٦٢ | أَيَّ شَيْءٍ أَقُولُ يَا ابْنَ وَدَيِّ |
| ٦٣ | ثُوبُ الرِّبَاءِ يَشْفَى عَمَّا تَحْتَهُ |
| ٢١٤ | حَاشَاكَ مِنْ غَايٍ وَحَاشِي أَنْ تَكُنْ |
| ٧٧ | صَلَاةَ الْعَصْرِ لَيْسَ لَهَا نَظِيرُ |
| ١٥١ | صَوَّرَ لِي خَلْعَتَهَا فَإِذَا مَا |
| ٣٩٢ | فَكَأَنَّهَا بَرْقٌ تَأَلَّقَ بِالْحَمَى |
| ٣٢٢ | فَلَيْسَ يَرْجُوهُ غَيْرُ كَلْبٍ |
| ٣٦٢ | فَمَنْ لَهُ فِي الْكُفْرِ حَظٌّ |
| ١٥١ | كُلَّ مَا فِي عَوَالِي مِنْ جَادٍ |
| ١٠١ | كَمْ ذَا تَمَوَّهَ بِالشَّعْبِينَ وَالْعِلْمَ |
| ١٠١ | اللَّهُ رَبِّي خَالِقُ |
| ٧٩ | لِي الْمَلِكُ فِي الدَّارَيْنِ لَمْ أَرَ فِيهِمَا |
| ٧٩ | لِي الْمَلِكُ وَالْمَلَكُوتُ جَلَّتْ |
| ٧٧ | هِيَ الْوَسْطَى لِأَمْرِ فِيهِ دَوْرٌ |
| ٣٠٦ | وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي |
| ٧٩ | وَأَنِّي رَبُّ الْأَنْبَامِ وَسَيِّدٌ |
| | بِجَمِيعِ ذَاتِكَ يَا جَمِيعَ صِفَاتِهِ |
| | وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ |
| | وَعَنْ تِهَامَةٍ هَذَا فَعَلَّ مَتَهُمَ |
| | فَأَحْطَتْهُ أَلَا يُحَاطَ بِذَاتِهِ |
| | جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا |
| | بِفِطْنَةٍ فِي الْوَرِيِّ وَكَئِيسٍ |
| | بِأَحْرَارٍ وَتَارَةً بِاصْفِرَارٍ |
| | مَا لِهَذَا الْقَوْلِ شَرْحُ كَذَا |
| | فَإِذَا التَّحَفْتُ بِهِ فَإِنَّكَ عَارِي |
| | بِكَ جَاهِلًا وَتِلَاةً مِنْ حَيْرَاتِهِ |
| | لِضَمِّ الشَّمْلِ فِيهَا بِالْحَبِيبِ |
| | زَلْتُ لَا أَزُولُ وَهِيَ جَوَارِي |
| | ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعْ |
| | وَلَيْسَ يَخْشَاهُ غَيْرُ نَيْسٍ |
| | لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَبَالِهَ |
| | وَنَبَاتٍ وَذَاتِ رُوحٍ مَعَارٍ |
| | وَالْأَمْرُ أَوْضَحُ مِنْ نَارٍ عَلَى عِلْمٍ |
| | وَبَرِيقٍ خَلَقَنِي خُلْبُ |
| | سِوَايَ فَارِجٍ فَضْلُهُ أَوْ فَارِخِشَاءُ |
| | لِي الْغَيْبُ وَالْجَبْرُوتُ مَتَى مَنَشَاءُ |
| | يَحْصَلُهُ عَلَى أَمْرِ عَجِيبٍ |
| | بِأَحْرِفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ |
| | جَمِيعُ الْوَرِيِّ اسْمٌ وَذَاتِي مَسْمَاءُ |

| | |
|-----|---------------------------------------|
| ٢٥٦ | وعينُ الرضي عن كلِّ عيبٍ كليلَةٌ |
| ٧٩ | ولكن بَذُوبِ الثلجِ يُرْفَعُ حكمُهُ |
| ٧٩ | وما الناسُ في التمثالِ إلَّا كثلجةٍ |
| ٢٨٢ | يَا جَوْهَرًا قامَ الوجودُ به |
| | ويُوضَعُ حكمُ الماءِ والأَمْرِ واقِعُ |
| | وأنتَ لها الماءُ الذي هو نابعُ |
| | الناسُ بعدك كلَّهم عرضُ |

فهرس المواضيع العامة للكتاب

| | |
|---|----|
| الإهداء | ٥ |
| تقريط سماحة آية الله المولى الميرزا عبد الله الحائري الإحقاقي «دام ظله» | ٦ |
| دراسة حول المدرسة النقدية الحكيمية عند الشيخ الأحساني تفتل | ٧ |
| مقدمة المحقق | ٢١ |
| صورة المخطوطة | ٢٦ |
| حياة الشارح تفتل | ٢٩ |
| حياة المصنف تفتل | ٣٧ |

مقدمة وتمهيد

| | |
|---|----|
| تمهيد من الشارح تفتل | ٤١ |
| مقدمة وتمهيد من المصنف تفتل | ٤١ |
| شرح ومقدمة وتمهيد المصنف تفتل | ٤٢ |
| الكشف وأقسامه | ٤٢ |
| قول المصنف تفتل : في الصلاة على محمد وآله <small>عليهم السلام</small> ... إلخ | ٤٦ |
| رد الشارح تفتل على مراد المصنف تفتل من هذه العبارة | ٤٦ |
| مقصود المصنف تفتل من الدعاء من الحق تعالى | ٤٩ |
| عدد الألواح التي نزلت في التوراة | ٤٩ |
| جميع أعمال العبد لسيدته ومولاه | ٤٩ |
| الدعاء لحمد <small>عليه السلام</small> من الله هو الصلاة لهم | ٥٠ |
| شرح أحوال وأقول المصنف تفتل وما وضع في هذه الرسالة | ٥١ |
| مقصود المصنف تفتل من المسائل الربوبية | ٥١ |
| الربوبية أقسامها واطلاقاتها | ٥٢ |
| مقصود المصنف تفتل من إنارة الله تعالى قلبه | ٥٣ |
| أصحاب الكشف بين التوافق والتخالف | ٥٥ |

- ❁ وصول المصنف تثنى إلى أفكار لم يصل إليها غيره ٥٥
- ❁ قول الفارابي في واجب الوجود ٥٥
- ❁ معنى الظل والقيء ٥٦
- ❁ معرفة معنى البيوت من عبارة المصنف تثنى ٥٧
- ❁ حرمان من لم يشرب من حياض المعرفة ٥٧
- ❁ معنى القابس على رأي المصنف تثنى ٥٧
- ❁ قول المصنف تثنى : بأن ما ذكر في هذه الرسالة من عبارات كلها تكون تبصرة
للسالكين الناظرين إلخ ٥٧
- ❁ معارضة ومخالفة أهل زمان المصنف تثنى في ما ذهب إليه ٥٨
- ❁ مقصود المصنف تثنى من نور الحكمة واليقين ٥٨
- ❁ كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث؟ ٥٩
- ❁ المقصود من وجه الله تعالى ٥٩
- ❁ مراد الشارح تثنى من معنى الوجه ٥٩
- ❁ مراد الشارح تثنى من معنى القديم ٦٠
- ❁ أقسام القديم وتعريفاته ٦٠
- ❁ الإعتصام الحقيقي عند العوام والخواص ٦٠
- ❁ معنى الإعتصام بالاعتماد ٦٠
- ❁ معنى الإعتصام باللفظ ٦٠
- ❁ إعتصام المصنف من أي نوع؟ ٦٣
- ❁ هل هناك عداوة بين الشيخ الأحسائي تثنى والملا صدرا تثنى ٦٣
- ❁ قول المصنف تثنى : بأن المسائل التي وضعها في هذه الرسالة بعضها يندرج في
الإيمان بالله ... إلخ ٦٤
- ❁ سبب تسمية المصنف تثنى هذا الكتاب بهذا الاسم ٦٥
- ❁ معرفة الله الحقيقية ومعرفة اليوم الآخر ٦٥
- ❁ العلم الذي هو أشرف من العلمين في نظر المصنف تثنى ٦٥
- ❁ معرفة توحيد الله تعالى على طريقة أهل الظاهر ٦٦

- ٦٦ المعرفة الصحيحة لتوحيد الله تعالى
- ٦٧ الإيمان باليوم الآخر
- ٦٨ شرافة العلم بالله والعلم باليوم الآخر عن سائر العلوم الشرعية
- ٦٩ إنكار وجحود أحد العلمين يوقع في الضلال
- ٦٩ جزاء الإنكار بعد المعرفة
- ٧١ قول المصنف **تتلى** : بأنه حان الوقت لظهور هذه الأنوار على صحائف... إلخ ...
- ٧١ إظهار الشارح **تتلى** ما في قلب المصنف **تتلى** من جواهر وعلوم
- ٧٢ هل البراهين المنطقية تفيد العلم العياني أم لا؟

المشرق الأول

في العلم بالله تعالى وبصفاته وأسمائه وآياته وفيه قواعد

القاعدة الأولى

- ٧٥ في : الوجود
- ٧٥ مراد المصنف **تتلى** من كلمة مشرق في كلامه
- ٧٦ تقسيم الوجود على رأي المصنف **تتلى**
- ٧٦ تقسيم الوجود على رأي الشارح **تتلى**
- ٧٧ منزلة الضم مقام الجماعة عند ابن عربي
- ٧٨ اسم الله تعالى عند عبد الكريم الجيلاني
- ٧٩ هل قول المصنف **تتلى** يطابق قول كبار أئمتة وغيره أم لا؟
- ٨٠ هل لفظ الوجود عند المصنف وضع للذات أم للصفة؟
- ٨١ إمكانية كل ممكن زوج تركيبي
- ٨٢ محل التقسيم الذي يصدق عليه اسم الوجود على رأي الشارح **تتلى**
- ٨٤ هل صحيح أن المفهوم من كلامهم أن الوجودات هي صرف الوجود؟
- ٨٥ ما المقصود من الأمر في الآية الكريمة؟
- ٨٧ هل وجودات الأشياء وحقائقها قديمة أم لا؟
- ٨٧ قول الملا محسن **تتلى** في وجودات الأشياء وحقائقها
- ٨٧ شرح حقيقة الوجود على رأي المصنف **تتلى**

- ٨٩ بطلان اللزم والملزوم على قول المصنف **تث**
- ٨٩ قول المصنف **تث** : في بيان اللزم والملزوم... إلخ
- ٩٠ استغراب الشارح **تث** في معنى الوجود عند المصنف **تث**
- ٩١ شرح معنى الوجود في كلام الإمام علي بن أبي طالب **عليه السلام**
- ٩٢ إنكار المصنف **تث** بأن تكون لله ماهية وإنما هو وجود بلا ماهية
- ٩٢ مراد الشارح **تث** من الوجود والماهية بالمعنى الأول والثاني
- ٩٣ مراد القوم من الوجود والماهية
- ٩٣ مراد الملا محسن **تث** من الوجود والماهية
- ٩٥ بطلان قول المصنف **تث** في تقسيم الوجود والماهية
- ٩٦ إجماع العلماء والحكماء على أن الإنسان حيوان ناطق حد حقيقي تام
- ٩٧ معنى كون الشيء موجوداً
- ٩٨ ما هي خزانة الممكنات الكلية وخزانة المكونات؟
- ١٠٠ مقصود المصنف **تث** من الوجودات المشوبة
- ١٠١ كيف يكون الواجب مركباً ومشوباً وعدمياً وعدمياً؟
- ١٠٢ هل جميع المركبات متأخرة عن بسائطها أم لا؟
- ١٠٣ حكم المصنف **تث** على وجود الواجب وعدمه
- ١٠٤ مراد المصنف **تث** من العدم
- ١٠٥ اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في مسألة النفي
- ١٠٦ هل يصح حمل الشيء الموجود على الوجود؟
- ١٠٧ انتهاء الوجود بالحقيقة أم المجاز؟
- قول المصنف **تث** : بأن أصل كل موجود هو محض حقيقة الوجود... إلخ
- ١٠٧ استدلال المصنف **تث** على أن وجود المخلوق هو ذات الحق تعالى
- ١٠٨ قول العلماء والحكماء في انتهاء الشيء إلى شيء غيره يكونان حادثين
- بطلان قول القائل بأن التقدم والتأخر والشدة والضعف إذا كان من نفس الشيء لذاته فإنه لا يضر ولا ينافي العدم والوجوب
- ١٠٩

- ❖ توجيه قول الإمام عليه السلام عند المأى محسن ١١٠
- ❖ اقتداء المصنف رحمه الله بالأشعري الذي يقول : بقدم الكلام ١١١
- ❖ مراد المصنف رحمه الله من أن كل ما له ماهية فهو غير الوجود ١١٢
- ❖ استدلالاً لهم على المعبود صلى الله عليه وسلم تستلزم الجحود ١١٢
- ❖ إلتباس الناظر الغافل إلى كلام المصنف رحمه الله يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة ١١٢
- ❖ إن الشيء لا فصل له ولا تشخص إلا بذاته ١١٤
- ❖ قول المصنف رحمه الله : بأن المعبود الحق ليس له صورة... إلخ ١١٤
- ❖ أن المعبود بالحق صلى الله عليه وسلم لا صورة له لأنه يستلزم المصنوعية ١١٤
- ❖ معتقدات المعتزلة الكرامية والحنابلة في الله تعالى ١١٥
- ❖ احتياج كل ما سوى الله إلى الله تعالى ١١٦
- ❖ إن الله تعالى مصور كل شيء ١١٦
- ❖ تصوير الأشياء كمال مل شيء على رأي المصنف رحمه الله ١١٧
- ❖ تصوير الأشياء على رأي مذهب أهل البيت عليه السلام ١١٩
- ❖ أثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح أن يكون في الذات ١١٩
- ❖ الكشف عن حقيقة ذات الله تعالى لغيره غير ممكن عندنا ١٢١
- ❖ الوجه الحقيقي في شهادة الله تعالى في الآية الكريمة ١٢٢
- ❖ هل وحدة الله صلى الله عليه وسلم وحدة شخصية؟ ١٢٣
- ❖ لا يمكن جعل الشيء بأن يصدق عليه اسم الشيئية إلا وهو ماهية ١٢٤
- ❖ قول المصنف رحمه الله : بأن وحدة الله تعالى التي يوصف بها ليست وحدة اجتماعية... إلخ ١٢٥
- ❖ هل الوحدة التي يوصف بها الله وحدة اجتماعية؟ ١٢٥
- ❖ الفرق بين التماثل والتجانس ١٢٦
- ❖ الفرق بين السنة المنقولة باللفظ والسنة المنقولة بالمعنى ١٢٧
- ❖ كيفية تداخل التطابق في التشابه والتجانس والتماثل ١٢٧
- ❖ هل أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام؟ ١٢٧
- ❖ توهم المصنف رحمه الله في الوحدة الحقيقية لله تعالى ١٢٨

- ✽ أُلْحِدَ مِنْ جَعَلَ وَحْدَةَ التَّضَايِفِ بَيْنَ الْوَاجِبِ تَعَالَى وَبَيْنَ خَلْقِهِ ١٣١
- ✽ هَلْ صَحِيحٌ أَنَّ الْمَعْلُولَ مِنْ لَوَازِمِ الْفَاعِلِ التَّامِ ١٣١
- ✽ تَأْثِيرُ الْفَاعِلِ بِفَعْلِهِ لَا بِذَاتِهِ ١٣٢
- ✽ مَقْصُودُ الْمُصَنِّفِ تَنْتِزُّهُ مِنْ كَلِمَةِ الْمَجْمُوعِ فِي كَلَامِهِ ١٣٣
- ✽ هَلِ الذَّاتُ الْمُقَدَّسَةُ تَصْلَحُ أَنْ تَكُونَ فَاعِلًا؟ ١٣٤
- ✽ كَيْفَ يَكُونُ فَاعِلِيَّةُ كُلِّ فَاعِلٍ تَامٍ الْفَاعِلِيَّةُ بِذَاتِهِ وَسِنْخُهُ وَحَقِيقَتُهُ ١٣٥
- ✽ الذَّاتُ الْبَحْتُ مُتَصَفَّةٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِيَّةِ وَلَا فَعْلٌ وَلَا مَفْعُولٌ ١٣٥
- ✽ فَاعِلِيَّةُ كُلِّ فَاعِلٍ تَامٍ الْفَاعِلِيَّةُ بِفَعْلِهِ لَا بِذَاتِهِ وَسِنْخُهُ ١٣٦
- ✽ عَوْدٌ عَلَى بَدْءٍ ١٣٧
- ✽ قَوْلُ الْمُصَنِّفِ تَنْتِزُّهُ : بَلْ وَحْدَتُهُ وَحْدَةٌ أُخْرَى ... إلخ ١٣٨
- ✽ الرَّدُّ عَلَى مَنْ قَالَ : بَأَنَّ وَحْدَةَ اللَّهِ تَعَالَى هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ مَجْهُولَةُ الْكُنْهِ ١٣٨
- ✽ مُرَادُ الْمُصَنِّفِ تَنْتِزُّهُ مِنْ كَلِمَةِ ذَاتِهِ ١٣٨
- ✽ مُرَادُ الْمُصَنِّفِ تَنْتِزُّهُ مِنَ الْعِلْمِ الْوُجْدَانِيِّ ١٤١
- ✽ هَلْ عِلْمُ اللَّهِ الذَّاتِي الْبَحْتُ مُتَعَلِّقٌ بِكُلِّ شَيْءٍ ١٤١

القاعدة الثانية

- ❦ ني : كُلُّ مَا هُوَ بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ فَهُوَ بِوَحْدَتِهِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ ١٤٥
- ✽ الْقَوْلُ فِي بَسِيطِ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ عَنْ طَرِيقِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٤٥
- ✽ هَلْ كُلُّ مَا هُوَ مِنْ بَابِ النِّقَاطِصِ شَيْءٌ أَمْ لَا؟ ١٤٧
- ✽ إِجْمَاعُ الْعُقَلَاءِ عَلَى أَنَّ النِّقْصَ وَالْعَدَمَ وَالْإِمْكَانَ وَالْمَاهِيَةَ وَغَيْرَهَا أَلْفَاظُ مُسْتَعْمَلَةٌ بِإِزَاءِ مَعَانٍ مُوجُودَةٍ وَلَوْ فِي الذَّهْنِ ١٤٩
- ✽ النِّفْيُ فِرْعُ الثَّبُوتِ وَلَوْ بِالذَّهْنِ وَالْإِمْكَانِ ١٤٩
- ✽ كُلُّ مَا يَجُوزُ عَلَى عِبَادِهِ تَعَالَى لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ ١٥١
- ✽ الْبَسِيطُ هُوَ الْمُنَزَّهُ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ وَإِلَّا كَانَ مُرَكَّبًا ١٥٤
- ✽ هَلْ عِلْمُهُ تَعَالَى يَمَعُ جَمِيعَ الْمَخْلُوقَاتِ أَمْ لَا؟ ١٥٥
- ✽ عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٥٦
- ✽ هَلْ يُمْكِنُ لِلْعِلْمِ الْأَزَلِيِّ أَنْ يَكُونَ مَخْلُوطًا بِالْمَادَّةِ؟ ١٥٧

القاعدة الثالثة

- في : أن واجب الوجود واحد لا شريك له ١٦١
- ✽ شرح قول المصنف تثنى في واجب الوجود ١٦١
- ✽ في كم موضع تمتع الشراكة مع الله تعالى؟ ١٦٢
- ✽ أقسام الكمالات ١٦٥
- ✽ برهان المصنف تثنى على توحيد الله تعالى ورد الشارح تثنى عليه ١٦٦
- قول المصنف تثنى : في استحالة تعدد واجب الوجود وشرحه ١٦٧
- ✽ استحالة تعدد الواجب تعالى لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر ١٦٧
- ✽ جميع الكمالات ممكنة وليست حقيقية ١٦٨
- ✽ مراد المصنف تثنى من الواجب تعالى ورد الشارح تثنى عليه ١٦٨
- ✽ هل صحيح أن كل كمال رشح من كماله؟ ١٦٩
- ✽ هل أصل الوجود وما سواه مفتقر في تجوهر ذاته إليه؟ ١٦٩
- قول المصنف تثنى توهم وإزاحة : في أن أوهن الطرق... إلخ ١٧١
- ✽ مقصود المصنف تثنى من أوهن الطرق ١٧٢
- هيئة المخلوق من هيئة فعل الخالق تعالى ١٧٢
- ✽ هل لفظ الوجود يطلق على الذات البحت؟ ١٧٣
- ✽ المقصود من مبدأ اشتقاق الوجود عند المصنف تثنى ١٧٤
- قول المصنف تثنى : بأن لو كان الوجود قائماً بذاته لصح إطلاق الوجود عليه... إلخ ١٧٥
- ✽ مقصود المصنف تثنى من كلمة الوجود ١٧٥
- ✽ كل ما يعقل من الوجود والموجود حادث ١٧٦
- ✽ هل الذات تعالى هي عين معنى الوجود الوجود المطلق؟ ١٧٦
- ✽ بطلان قول المصنف تثنى من خمسة وجوه ١٧٦
- ✽ هل الأمور الذهنية شيء أم ليست شيئاً؟ ١٧٩
- قول المصنف تثنى : في اللفظ ومشتقاته وشرحه ١٧٩
- ✽ معنى الاشتقاق على رأي المصنف تثنى ١٨٠

- ❁ مراد المصنف تَنَزُّل من الوحدة الحقيقية ١٨١
- ❁ قول المصنف تَنَزُّل : في مبدأ اشتقاق الموجود المطلق بأنه عنوان لأمر محقق في الأشياء ... إلخ ١٨٢
- ❁ الوجود الثابت المحقق في نفسه سار في الأشياء متعدد فيها حسب تعددها بكل نوع من أنواع التعدد ١٨٣
- ❁ هل صحيح قول المصنف تَنَزُّل أن جميع الموجودات وأشدها هو الوجود الحق تعالى؟ ... ١٨٥
- ❁ كل شيء ممزوج بلا شيء باطل ١٨٧
- ❁ الأمور الذهنية والاعتبارية وأمثالها إن لم تكن أشياء موجودة لم تكن أشياء تشوب غيرها ١٨٧
- ❁ الآثار والصفات تـضمحل في ظهور الموصوف ١٨٩
- ❁ الاجماع بكفر قول القائل بوحدة الوجود ١٩٢

القاعدة الرابعة

- ❁ في : أن صفات الله تعالى هي عين ذاته سبحانه ١٩٥
- ❁ قول أهل البيت عليهم السلام في صفات الله تعالى ١٩٥
- ❁ تنمة : في العلم وما يقع عليه ٢٠٠
- ❁ أعلى مراتب العلم ٢٠١
- ❁ المقصود بالتعبير بالصفات ٢٠٢
- ❁ اتفاق الأشاعرة على أن لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى ٢٠٣
- ❁ هل صفات الله تعالى مستقلة عن نفسها أم لا؟ ٢٠٤
- ❁ العينة التي بني عليها التوحيد ٢٠٥
- ❁ قول المعتزلة في صفات الله تعالى ٢٠٦
- ❁ مراد الشارح تَنَزُّل من أن صفاته عين ذاته ٢٠٩
- ❁ قول وعقيدة شيخ الإشراق في الوجودات بأنها أمور اعتبارية ٢١٠
- ❁ قول وتوجيه الشارح تَنَزُّل في الوجود الحق تعالى ٢١٢
- ❁ رأي المصنف تَنَزُّل بأن لا يعلم الصفات التي هي عين ذاته إلا الراسخون في العلم ... ٢١٤
- ❁ قول الجليلاني : بأن علم التصوف مبني على مذهب السنة والجماعة ٢١٥

القاعدة الخامسة

- في : أن علم الله تعالى بجميع الأشياء حقيقة واحدة ٢١٧
- ❁ القياس التخميني يقتضي الكثير ٢١٧
- ❁ ما هو العلم المطلق؟ ٢٢٠
- ❁ ما هي حقيقة الشيء؟ ٢٢٠
- قول المصنف تثنى : بأن علمه تعالى يرجع إلى وجوده سبحانه ٢٢٢
- ❁ تقرير قول المصنف تثنى من أن بسيط الحقيقة كل الأشياء مبني على القول بوحدة الوجود ٢٢٢
- ❁ رد الشارح تثنى قول المصنف تثنى في علمه الذي يرجع إلى وجوده تعالى ٢٢٣
- ❁ رد الشارح تثنى قول المصنف تثنى في أن وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء ٢٢٥
- ❁ المراد من مشيء الأشياء عند أهل البيت عليه السلام ٢٢٦
- ❁ رأي جمهور الصوفية في مشيئة الأشياء ٢٢٧
- ❁ رأي أهل الحق عليه السلام في مشيئة الأشياء ٢٢٧
- ❁ معنى أن الله تعالى أحق بالأشياء من الأشياء نفسها ٢٢٨
- ❁ هل أن الشيء مع صانعه في الوجود على رأي المصنف تثنى؟ ٢٢٨
- قول المصنف تثنى : بأن علمه تعالى مع وحدته بكل شيء... إلخ ٢٢٩
- ❁ مراد الشارح تثنى من الوحدة ٢٢٩
- ❁ الوحدة الحقيقية تتحقق بشئين ٢٣١
- ❁ المراد من الوحدة الجنسية والنوعية ٢٣٢
- ❁ مراد الإمام السجاد عليه السلام في معنى الصمد ٢٣٣
- ❁ المقصود من وحدة الكل ٢٣٥
- ❁ كل ما سوى الله تعالى حادث بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً ٢٣٦
- ❁ المراد من تنزل الأشياء الموجودة في عالم الأكوان ٢٣٦
- ❁ كون المعلول بالنسبة إلى علته الحقيقية عرضاً ٢٣٧
- ❁ من عرف سر الخليفة وصل إلى معرفة الحقيقة ٢٣٨
- ❁ معارضة الشارح تثنى للمصنف تثنى من أي نوع؟ ٢٣٩

القاعدة السادسة

- في : أن علمه بالامكانيات ليس صوراً مرتسمة في ذاته تعالى ٢٤٣
- ✽ تفصيل مذاهب الناس على رأي المصنف تتل ٢٤٤
- ✽ لا يجوز التكلم إلا في علمه الحادث ٢٤٧
- ✽ رد وبطلان الشارح تتل قول المذهب الأول القائل : بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى ٢٤٨
- ✽ اختلاف الناس في تعريف العلم ٢٤٩
- ✽ قول الشارح تتل في تعريف العلم ٢٥٢
- ✽ تخطئة الشارح تتل قول المذهب الأول القائل : بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى ... ٢٥٣
- ✽ هل صحيح أن تعقله تابع لإرادته الذاتية تعالى ؟ ٢٥٤
- ✽ رد وبطلان الشارح تتل قول المذهب الثاني القائل : بوجود صور الأشياء في الخارج ... ٢٥٤
- ✽ رد الشارح تتل قول المذهب الثالث القائل : باتحاد الصور المعقولة معه تعالى ٢٥٥
- ✽ رد الشارح تتل قول المذهب الرابع القائل : بكون علمه صوراً منفصلة عن ذاته ... ٢٥٧
- ✽ مقصود المصنف تتل من مذهب أفلاطون ٢٥٨
- ✽ رد الشارح تتل قول المذهب الخامس القائل : بثبوت الأشياء المعدومة في الإمكان ... ٢٥٩
- ✽ رأي وقول الشارح تتل في قول هذا المذهب ٢٥٩
- ✽ صحة وبطلان قول الصوفية في ثبوت الأشياء قبل وجودها ٢٦٠
- ✽ رد الشارح تتل قول المذهب السادس القائل : بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات ٢٦١
- ✽ مقصود المصنف تتل من اللازم والملزوم ٢٦٢
- ✽ رد وبطلان الشارح تتل قول المذهب السابع القائل : بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول ٢٦٢
- ✽ رأي وقول الشارح تتل في هذا المذهب ٢٦٢
- ✽ المذهب المنسوب إلى هشام بن الحكم ٢٦٦
- ✽ المذهب الأول المنسوب إلى معمر بن عبّاد ٢٦٦
- ✽ المذهب الثاني المنسوب إلى معمر بن عبّاد ٢٦٧

- ✽ المذهب المنسوب إلى جهنم بن صفوان ٢٦٧
- ✽ المذهب المنسوب إلى الجويني ٢٦٨
- ✽ المذهب المنسوب إلى أبي البركات البغدادي ٢٦٨
- ✽ المذهب المنسوب إلى أرسطو وناصرى ٢٦٨
- ✽ المذهب المنسوب إلى قدماء الفلاسفة ٢٦٩
- قول المصنف تثنى في من قال بأن الصور المادية صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً ٢٦٩
- ✽ رد وإبطال الشارح تثنى قول المصنف تثنى في الرد على القائلين : بأن الصور المادية صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً ٢٦٩
- ✽ البرهان المطروح يقعد ويقوم برهان الحق تعالى ٢٧١
- ✽ قائل قول المصنف تثنى في قوله : وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه ٢٧٢
- ✽ ما هو الحضور الذي يقصده المصنف تثنى ٢٧٢
- ✽ كيف يكون اجتماع الممكن عين افتراقه ٢٧٣
- قول المصنف تثنى : إذا كان الوجود بالذات للباري حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية، فكيف يكون المعقول ... إلخ ٢٧٣
- ✽ هل يمكن أن نقول : ملازمة الماديات للمجردات ومجانستها لها ٢٧٤
- ✽ رد وإبطال قول المصنف تثنى : بأن الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي ٢٧٥
- ✽ رد الشارح تثنى قول المصنف تثنى في التعقل ومراده منه تثنى ٢٧٥
- قول المصنف تثنى بأن لا تصغ إلى قول من يقول : أن هذه المكونات الجسمية معقولات ثابتة غير متغيرة ٢٧٦
- ✽ تمهيد من الشارح تثنى على قول المصنف تثنى ٢٧٦
- ✽ جميع الماديات والجسمانيات معلومة له تعالى بما هي حاضرة في أماكن حدودها ٢٧٧
- ✽ هل وجود الشيء في نفسه يتبدل بعروض الإضافة؟ ٢٧٨
- ✽ ما هو مراد المصنف تثنى من أن مادية الشيء هي خصوص وجوده ٢٧٨
- ✽ قول الحكماء المتقدمين في : عالم العقول وعالم النفوس وغيرهما ٢٧٨
- ✽ مراد الشارح تثنى في المجرد الحادث ٢٧٩

- ✽ مراد المصنف تَنَزُّل في المجرد يوافق مراد المتأخرين ٢٨٠
- ✽ كون الشيء ومادته وتجرده ليس صفة خارجة عن ذات الشيء على رأي المصنف تَنَزُّل ٢٨٠
- ✽ كون الشيء جوهرًا وعرضًا بأي اعتبار ٢٨١
- ✽ مراد المصنف تَنَزُّل بالمجرد بأي اعتبار ٢٨٢
- ✽ اختلاف حالات القديم موجود للحدوث ٢٨٣
- ✽ معنى العند الذي عند الله تعالى على رأي المصنف تَنَزُّل ٢٨٣

القاعدة السابعة

- في : صفة الكلام بالنسبة إلى الله تعالى ٢٨٥
- ✽ صفة الكلام صفة ثبوتية قديمة على رأي المصنف تَنَزُّل ٢٨٥
- ✽ صفة الكلام صفة ثبوتية قديمة على رأي الفيض الكاشاني تَنَزُّل ٢٨٦
- ✽ قول الأشاعرة في صفة الكلام بالنسبة إلى الله تعالى ٢٨٦
- ✽ ما هو حديث النفس؟ ٢٨٩
- ✽ قول المعتزلة في صفة الكلام ٢٩٠
- ✽ رأي الشارح تَنَزُّل في صفة الكلام ٢٩٢
- ✽ هل يمكن توسط شيء بين ذات الله تعالى وبين كلامه؟ ٢٩٣
- ✽ موافقة الفيض الكاشاني تَنَزُّل المصنف تَنَزُّل في صفة الكلام ٢٩٤
- قول المصنف تَنَزُّل : بأن الكلام عبارة عن إنشاء كلمات تامات وإنزال آيات محكمات وغير ذلك من كلامه تَنَزُّل ٢٩٤
- ✽ رد الشارح تَنَزُّل على تعبير المصنف تَنَزُّل في صفة الكلام ٢٩٥
- ✽ معنى الإنزال في اللغة الحقيقية والمعنى المقصود من الكلمات التامات مع مكافئها ٢٩٦
- ✽ مكان خلق الكلمات التامات الإضافية وذواتها ٢٩٦
- ✽ الكلمات الناقصة وذواتها ٢٩٧
- ✽ النسبة بين الكلمات اللفظية والكلمات المعنوية ٢٩٧
- ✽ القرآن والفرقان بأي لحاظ يكونان ٢٩٨
- ✽ معنى الكتاب على رأي المصنف تَنَزُّل ٢٩٩

- ✽ المراد من عالم الأمر في كلام المصنف **تتخلل** ٢٩٩
- ✽ المراد من عالم الأمر على رأي الشارح **تتخلل** ٣٠٠
- ✽ منزلة القلوب والصدور وسبب تسمية القرآن قرآناً أو كتاباً وهو شيء واحد ... ٣٠١
- ✽ رأي وقول الشارح **تتخلل** في صفة الكلام ٣٠٢
- ✽ الملائكة النازلة على محمد ﷺ بالوحي بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك ... ٣٠٣
- ✽ القرآن الكريم أولاً أم الكتاب ٣٠٣
- ✽ وضوح بطلان قول المصنف **تتخلل** في تقسيم أن الكتاب من عالم الخلق ٣٠٤
- ✽ جواز سماع كلامه تعالى المشرك المنغمس في ظلمات أدناس عالم البشرية ٣٠٥
- ✽ قول المصنف **تتخلل** : بأن القرآن كان خلق النبي ﷺ دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين نبي الله آدم عليه السلام ونبي الله عيسى عليه السلام ٣٠٦
- ✽ القرآن وصف خلق وطبيعة النبي ﷺ ٣٠٦
- ✽ الفرق بين القرآن والكتاب بأي اعتبار؟ ٣٠٨
- ✽ الفرق بين القرآن والكتاب كالفرق بين نبي الله آدم عليه السلام ونبي الله عيسى عليه السلام على رأي المصنف **تتخلل** ٣٠٨
- ✽ المسلمون متفقون على أن نبي الله عيسى عليه السلام أفضل من نبي الله آدم عليه السلام ٣٠٩
- ✽ كيفية خلق نبي الله آدم عليه السلام ونبي الله عيسى عليه السلام ٣١٠
- القاعدة الثامنة**

- في : أن صفة التكلم من قام به الكلام والكاتب من أوجد الكلام ٣١٣
- ✽ المراد من القيام على رأي المصنف **تتخلل** ٣١٣
- ✽ معنى الكاتب على رأي المصنف **تتخلل** ٣١٥
- ✽ مراتب الكلام والكتاب ٣١٦
- ✽ معنى صدور الكلام عن نفسه عند المصنف **تتخلل** ٣١٦
- ✽ معنى الكلام عند أصحاب وحدة الوجود ٣١٧
- ✽ معنى الكلام عند الشارح **تتخلل** ٣١٧

القاعدة التاسعة

- في : أن كل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً ٣١٩
- ✽ مسألة اتحاد العاقل والمعقول على رأي الشارح **تتخلل** ٣١٩

- ❖ كيف يكون أن الله تعالى خلق الأشياء من شيء ٣٢٠
- ❖ قول الفيض الكاشاني تثنى في العالية والمعلومية ٣٢١
- ❖ قول المصنف تثنى : إذا لم نقل بالاتحاد يلزم أمر محال ٣٢٢
- ❖ مغالطة المصنف تثنى نفسه وخفاء الحق عليه ٣٢٣
- ❖ هل يمكن للصور المعقولة والمحسوسة أن تكون نحو من الوجود؟ ٣٢٦
- ❖ قول المصنف تثنى : بأن وجود الصور وجود إدراكي، لا كوجود السماء والأرض ٣٢٧
- ❖ رد ونقد الشارح تثنى قول المصنف تثنى : بأن وجود الصور ليس كوجود السماء والأرض ٣٢٨
- ❖ موافقة المصنف تثنى لقول المشائين في اتحاد العلم والمعلوم ٣٣٠
- ❖ هل إن الصورة الإدراكية والمحسوسة هي نفس فعل المدرك الذي هو الحركة أو أثر الحركة ٣٣٢
- ❖ مراد المصنف تثنى من حقوق الإضافة للصور الحسية والمحسوسة ٣٣٣
- ❖ تغاير الصورة المحسوسة ووجود الحاس لها ٣٣٤
- ❖ رد ونقد الشارح تثنى لقول المصنف تثنى فيما يدعيه ٣٣٤
- ❖ قول المصنف تثنى : بأن الصور إذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات ... ٣٣٥
- ❖ تفريع من الشارح تثنى على ما ذكر قبل ٣٣٥
- ❖ اشتباه المصنف تثنى بأن الصورة تكون محسوسة لذاتها ٣٣٦
- ❖ مراد المصنف تثنى من أن الصورة غير موجودة في مرتبة من مراتب الوجود ٣٣٦
- ❖ قول المصنف تثنى : بأن بعض المتقدمين من الحكماء قائلين باتحاد العاقل والمعقول ٣٣٧
- ❖ كل برهان مكتوم فقد أظهره الله تعالى لعباده من الأنبياء والأولياء والحكماء وغيرهم ٣٣٧
- ❖ خلو الشارح تثنى في رده على المصنف تثنى من أي عداوة وغيرها ٣٣٨
- ❖ صحة قول المصنف تثنى في الظاهر في صيرورة ذات واحدة تستكمل وتقوى في ذاتها دون الباطن ٣٣٨

قول المصنف **تث** : بأن اتحاد النفس بالعقل الفعال إلّا صيرورتها في ذاتها عقلاً
فعالاً للصورة ٣٣٩

✽ عقل الكل وتسميته بالعقل الفعال، والمقصود من العقل العاشر ٣٣٩

✽ رأي الشارح **تث** في هذه المسألة ٣٤٠

✽ استدلال المصنف **تث** على مطلبه ٣٤٠

✽ هل يمكن للكمال الإستكمالي أن يصح للحادث والقديم؟ ٣٤٢

✽ تناقض المصنف **تث** في قوله : وصورة عقلية ٣٤٢

✽ ما الذي يمكن أن تحيط به الأشعة؟ ٣٤٢

القاعدة العاشرة

في : أسماء الله تعالى ٣٤٥

✽ تقسيم المصنف **تث** لأسماء الله تعالى إلى فعلية وصورية ولفظية والرد عليه ٣٤٥

✽ الأسماء التي علمها الله تعالى نبيه آدم **عليه السلام**، وأن نبيه عيسى **عليه السلام** أعلم من نبيه
آدم **عليه السلام** ٣٤٧

✽ إطلاقات الأسماء الحسنى ومعنى الإطلاق العام ٣٤٨

✽ تفسير اسم الله تعالى واسم الرحمان في اجتماعهما وافتراقهما ٣٥١

✽ مراد المصنف **تث** من الأسماء الحسنى هي الأعيان الثابتة في علمه تعالى ٣٥٢

✽ خلاصة رأي الشارح **تث** في ما ذهب إليه المصنف **تث** ٣٥٤

✽ هل صحيح أن كل شيء موجود في ذاته تعالى؟ ٣٥٦

✽ رأي الإفاضة على رأي المأ محسن **تث** ٣٥٧

قول المصنف **تث** : كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك
الممكن .. إلخ ٣٥٨

✽ رد الشارح **تث** بأن الأسماء التي هي حقائق الأشياء والصور العلمية في الذات المقدسة
بمنزلة الماهية ٣٥٨

✽ مراد المصنف **تث** من الماهية التي انجملت بجعل الوجود ٣٦١

✽ كل خارج عن الذات المقدسة فهو ممكن حادث ٣٦٢

✽ تعجب الشارح **تث** بترك المصنف مذهب أهل البيت **عليهم السلام** والتمسك بمذهب
مخالفهم ٣٦٥

❁ ما هو مراد المصنف تثنى من الحكمة المضونة؟ ٣٦٧

❁ مراد المصنف تثنى من الكمل؟ ٣٦٧

❁ قول المصنف تثنى أن المصنف بهذا العلم هو الذي حقق ودون مسائل كثير منه... إلخ ٣٦٨

❁ الحكمة النظرية وتعريفها على رأي المصنف تثنى ٣٦٩

❁ كيف يكون جميع العقولات بسائط عقلية على رأي المصنف تثنى؟ ٣٧١

❁ هل وجود الموجود موجود بوجود الله تعالى؟ ٣٧١

القاعدة الحادية عشر

❁ في : الفاعلية بالنسبة إلى الله تعالى ٣٧٣

❁ تقسيم المصنف تثنى أقسام الفاعل وتعريفه لهم ٣٧٣

❁ تعريف أقسام الفاعل لغیر المصنف تثنى ٣٧٤

❁ كل حادث من الوجود وليس بعد الله تعالى غير الوجود ٣٧٥

❁ كيفية خلق الحجر ونزوله ٣٧٦

❁ رد الشارح تثنى على المصنف تثنى بأن ليس في هذا العالم شيء بالقسر بل كله اختيار.. ٣٧٧

❁ المراد من المثال الملقى ٣٧٨

❁ كل منتهى إلى غيره فهو حادث مخلوق ٣٧٩

❁ القول الصحيح في أن فاعل العالم فاعل بالقصد والاختيار ٣٨١

❁ المختار الكامل يفعل بإرادته ويترك بإرادته ٣٨١

❁ معنى أن الله إذا أراد فعل وإذا لم يرد لم يفعل ٣٨٣

❁ هل أن الله تعالى علة تامة؟ ٣٨٣

❁ هل صحيح أن كل من أراد معرفة الله تعالى عليه سلك طريق معين؟ ٣٨٤

القاعدة الثانية عشر

❁ في : حدوث العالم ٣٨٧

❁ مراد المصنف تثنى من العالم ٣٨٧

❁ مراد الشارح تثنى من الوجود ٣٨٨

❁ عدد الأيام التي خلق الإنسان والسموات والأرض فيها ٣٨٨

❁ هل أن النفوس زمانية؟ ٣٨٨

- ٣٨٩ النفس كلها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية
- ٣٩٠ الطبيعة أعلى رتبة من جوهر الهباء وهو خارج عن الزمان بذاته
- ٣٩١ قول علماء العلم الطبيعي : في تولد العناصر الأربعة
- ٣٩٣ معنى أول مخلق الله تعالى وأقسام الوجود
- ٣٩٤ انخداع الشيخ السمناني بعبارة ابن عربي
- ٣٩٥ معنى العدم على رأي المصنف
- ٣٩٥ معنى العدم على رأي الشارح
- ٣٩٦ ما هو مراد المصنف من سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه؟
- ٣٩٨ برهان لاح في التدبر في آيات كتاب الله العزيز
- ٣٩٩ موافقة الشارح في بعض ما ذهب إليه المصنف
- ٣٩٩ معنى أن الجبال تمر مر السحاب
- ٤٠٠ كل من على هذه الأرض متغير ومتقل
- ٤٠٠ المراد من الوجه ظاهراً وباطناً
- ٤٠١ قدرة الله تعالى على ذهاب هذا الخلق
- ٤٠١ رجوع الخلق إلى الخالق تعالى
- ٤٠٢ ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند المصنف
- ٤٠٢ ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند الحكماء
- ٤٠٣ ما هي علة الربط بين الحادث والقديم عند الشارح
- ٤٠٣ الطبيعة صورة جوهرية في طبيعة الشيء
- ٤٠٤ كل شيء إنما يتم بصوغين وكسرين ويكمل بثلاثة وثلاثة
- ٤٠٤ مراد المصنف من الطبيعة
- ٤٠٥ كل جسم في الزمان خارج عنه متجدد متبدل
- ٤٠٦ معنى الدثور في العدم والتحليل
- ٤٠٦ ما هو المراد من أن كل جسم له ميل بالفعل والقوة؟
- ٤٠٧ سير الأشياء المتجددة على أنحاء مختلفة
- ٤٠٨ استدارات الروح وأنواعها
- ٤٠٨ استدارات النفس وأنواعها

- ٤٠٨ استدارات الطبيعة وأنواعها
- قول المصنف **تث** في برهانه : وحركته الذاتية الوجودية أصل جميع الحركات في الأرض... إلخ ٤٠٩
- ٤٠٩ المراد من الحركة الذاتية عند المصنف **تث** والشارح **تث** ٤٠٩
- ٤١٠ ترتب الماهية على الوجود ٤١٠
- ٤١١ الحركة الوجودية هي أصل جميع الحركات الحادثة ٤١١
- ٤١١ مراد المصنف **تث** من أن الطبيعة ربط الحادث بالقديم ٤١١
- ٤١٢ المراد بالطبيعة الحركة الأصلية الافتقارية الإنفعالية لا مطلق الطبيعة ٤١٢
- قول المصنف **تث** في برهانه : ولا سبب لحدوثها وتجدها لأن الذاتي غير معلل بعلّة غير علّة الذات... إلخ ٤١٣
- ٤١٣ كل موهوم واعتباري ومفروض أشياء خلقها الله تعالى ٤١٣
- ٤١٦ كل ما هو في الأذهان صورة منتزعة من الخارج وهي صورة مخلقة لله تعالى ٤١٦
- ٤١٦ رأي الشارح **تث** في ما ذهب إليه المصنف **تث** ٤١٦
- ٤١٦ مراد الفلاسفة على رأي المصنف **تث** ٤١٦
- ٤١٧ مراد الفلاسفة على رأي الشارح **تث** ٤١٧
- ٤١٧ مراد المصنف **تث** من التجدد والتبدل والتمثيل لا التساوي الحقيقي ٤١٧
- ٤١٨ مراد المصنف **تث** والشارح **تث** من معنى التدرج ٤١٨
- ٤١٩ مراتب الوجود المطلق لذاته في التزييل الفؤادي ٤١٩
- ٤١٩ مراد المصنف **تث** من النسبي والعقلي ومصدري انتزاعي ورد الشارح **تث** عليه ... ٤١٩
- قول المصنف **تث** في برهانه : والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية... إلخ ٤١٩
- ٤٢٠ الفرق بين تجدد الحركة الذاتية وبين تجدد الزمان ٤٢٠
- ٤٢١ الحق أن جميع خلق الله تعالى بمنزلة الأرض ٤٢١
- ٤٢٢ كل من أخذ الحكمة من النبيين **عليهم السلام** هم القائلون بحدوث العالم ٤٢٢
- ٤٢٢ ما نقل عن غاديمون بأن المبادئ الأولى خمسة ٤٢٢
- ٤٢٢ ما نقل عن تاليس الملطي بأن استدلال على القدم بثمانية وجوه ٤٢٢
- ٤٢٣ معنى الهوبل في اصطلاح الحكماء ٤٢٣

| | |
|--|-----|
| الفهارس العامة / فهرس الموضوعات | ٥٤١ |
| قول المصنف تث في برهانه : وأما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجوداً خلافاً للمشهور من رأي الحكماء ... إلخ | ٤٢٣ |
| الكلي الطبيعي والاختلافات الواردة فيه | ٤٢٤ |
| القول بأن الوجود معروض للماهية في الخارج عارض لها في الذهن | ٤٢٦ |
| الشيء المأخوذ بدون شرط لا يضاف إليه حينئذٍ شرط | ٤٢٧ |
| مراد أهل العرف الخاص من القديم | ٤٢٨ |
| الكلي الطبيعي واحد شخصي | ٤٢٨ |
| تقسيم الكلي الطبيعي عند المصنف تث | ٤٢٩ |
| رد الشارح تث على مقولة المصنف تث من أن الأشياء كلها في علمه تعالى الذي هو ذاته | ٤٢٩ |
| قول المصنف تث في برهانه : وأما النفوس بما هي نفوس فوجوداتها أيضاً متبدلة حادثة ... إلخ | ٤٣٠ |
| معنى النفس على مراد المصنف تث | ٤٣٠ |
| معنى النفس على رأي أهل البيت عليه | ٤٣١ |
| توهم المصنف تث فيما ذهب إليه مولانا أمير المؤمنين عليه في النفس الناطقة القدسية | ٤٣٤ |
| أصل النفس الكلية الملكية ومبدئها | ٤٣٤ |
| شرح قول الإمام أمير المؤمنين عليه في أن النفس إذا كملت وشابهته | ٤٣٤ |
| أي نفس يريد المصنف تث هنا ومراده من السريان؟ | ٤٣٥ |
| الدم الأصفر حامل للحرارة الغريزية | ٤٣٦ |
| هل يمكن أن يكون العقل صورة نوع الأجسام المتجددة بالعنصریات؟ | ٤٣٦ |
| قول المصنف تث في برهانه : وأما المفارقات المحضة والصور المجردة ففيها كلام آخر ... إلخ | ٤٣٧ |
| ماذا يريد المصنف تث من المفارقات المحضة | ٤٣٧ |
| مراد المصنف تث من الصور العلمية المجردة | ٤٣٧ |
| تفسير معنى الأحدية عند الصوفية | ٤٣٨ |

- ❁ فساد كلام المصنف تَنُذُّر في هذا القول ٤٣٩
- ❁ كفر وإلحاد كل من قال بوحدة الوجود بإجماع علماء المسلمين ٤٤٠
- ❁ قول المصنف تَنُذُّر في برهانه : وتلك الصور هم المهيمنون، الذين لم ينظروا إلى ذواتهم قط إلخ ٤٤١
- ❁ مراد المصنف تَنُذُّر من الصور العلمية هي ملائكة ٤٤١
- ❁ تخطيط الشارح تَنُذُّر كل من يقول : بالفناء ٤٤٢
- ❁ الفناء المحمود الذي يتحقق به كمال وصول العبد ٤٤٢
- ❁ مراد عبد الكريم الجيلاني من الفناء ٤٤٣
- ❁ كيفية اندكاك الجبل لني الله موسى ﷺ وانقسامه ثلاثة أقسام ٤٤٤
- ❁ مقصود المصنف تَنُذُّر من النور ٤٤٤
- ❁ لا فرق فيما أدرج المصنف تَنُذُّر من مسائل بين هذه الرسالة وبين كتابه الكبير ٤٤٥
- ❁ الآيات والروايات صريحة بإثبات العقول لجميع المكلفين ٤٤٥

القاعدة الثالثة عشر

- ❁ في : الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام الحركة ٤٤٩
- ❁ من هو المباشر للتحريك على رأي المصنف تَنُذُّر ؟ ٤٤٩
- ❁ من هو المباشر للتحريك على رأي أهل البيت ﷺ ؟ ٤٥٠
- ❁ هل يمكن أن يتحقق القسر في الكون على جهة الواقع والحقيقة؟ ٤٥١
- ❁ الحركة الإرادية واختلافها بالنسبة إلى أفراد العالم وعلّة شدتها وضعفها ٤٥٢
- ❁ قول المصنف تَنُذُّر : والذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاده في النفسانية... إلخ ٤٥٣
- ❁ وجه استشكل المصنف تَنُذُّر على بهمنيار ٤٥٣
- ❁ رد المصنف تَنُذُّر استشكله على بهمنيار ٤٥٤
- ❁ قول المصنف تَنُذُّر تفريع فعلي : بأن بهذا تظهر صحة الفيلسوف الأول... إلخ ٤٥٥
- ❁ مراد الفيلسوف الأول من الطبيعة ٤٥٦
- ❁ الحركة ليست صفة الطبيعة وإنما هي صفة لذي الحركة ٤٥٦
- ❁ مقصود المصنف تَنُذُّر ما كشف له من هذا البرهان ٤٥٧

- ❁ لا يوجد شيء في هذا العالم إلّا وله نفس قام بها وجرم تقوم به نفسه ٤٥٨
- ❁ اتفاق العارفين على أن العالم الصغير طبق العالم الكبير ٤٥٨
- ❁ الإنسان وخلق من العشر القبضات ٤٥٩
- ❁ اتصال الطبيعة بالنفس ٤٦٠
- ❁ مقصود المصنف تَنقُذ من الدثور والهلاك في كلامه ٤٦١
- ❁ لا فرق عند الشارح تَنقُذ بين المفارقات المحضة وبين الجمادات ٤٦٢
- ❁ قول المصنف تَنقُذ توضيح إكمالي : إذا علمت أن كل فلك محركاً
مزاولاً.... إلخ ٤٦٢
- ❁ معنى الفلك المزاوّل عن المصنف تَنقُذ ٤٦٣
- ❁ معنى الفلك المزاوّل والمحرك والمفارق عند الشارح تَنقُذ ٤٦٣
- ❁ العلل الأربع علل الأشياء كلها ٤٦٣
- ❁ جميع الخلق تنتهي إلى العلل الأربع ٤٦٥
- ❁ عدم صحة نهاية عقل الكل للأشياء ٤٦٥
- ❁ عدم صحة نهاية الذات المقدسة للأشياء ٤٦٥
- ❁ مقصود المصنف تَنقُذ من المحرك المباشر للأشياء ٤٦٦
- ❁ دار الدنيا وطريق الآخرة ٤٦٦
- ❁ جميع ما في هذه الدنيا موجود في الآخرة ٤٦٧
- ❁ المراد من طي السماوات وتبديلها ٤٦٨
- ❁ الأفلاك المعلقة بالسلاسل ٤٦٩
- ❁ قيام القيامة الكبرى عند المصنف تَنقُذ بنص القرآن الكريم والسنة الشريفة
دون العقل ٤٧٠
- ❁ رد وإثبات الشارح تَنقُذ ما قاله المصنف تَنقُذ بعدم ثبوت قيام القيامة بدليل العقل ... ٤٧٠
- ❁ الدليل الدال على إعادة الأرواح والأجسام والأجساد ٤٧٣
- ❁ المراد من الساعة واختلاف الأقوال فيها ٤٧٣
- ❁ فهرس الآيات الكريمة ٤٧٧
- ❁ فهرس الروايات الشريفة ٤٨٧

| | |
|-----|----------------------------|
| ٤٩٣ | فهرس المعصومين عليه السلام |
| ٤٩٥ | فهرس الأعلام |
| ٤٩٩ | فهرس الفرق والمذاهب |
| ٥٠١ | فهرس الأماكن والبلدان |
| ٥٠٣ | فهرس المصطلحات |
| ٥٢١ | فهرس الأشعار |
| ٥٢٣ | فهرس المواضيع العامة |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ